編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

講座・大乗仏教

7——中観思想

春秋社

はしがき

本巻ではインド中観派の歴史と文献と思想的発展とを一巻のうちにまとめて叙述することを企図した。中観派はインド仏教諸学派のうちでもっとも長い歴史ともっとも豊富な文献をもつうえに、その発展の過程において説一切有部、経量部、瑜伽行唯識学派の哲学を積極的に吸収し、いわばインド仏教哲学を綜合するにいたった。そのような中観思想の歴史と文献の全貌を限られた紙数に収めることはもとより種々の困難を伴ったけれども、読者の利便を考慮し、その紙面の制約にもかかわらず、最新の情報を集め、最高の水準の中観思想概説を提供することに努めた。

基本的な構想として、インド中観派を初期（二―五世紀）、中期（五―七世紀）、後期（八―一一世紀）に分ち、それぞれの時期を代表する思想家について専門家による解説を第二章（初期）、第三、四章（中期）、第五章（後期）の各章に収めた。第七章では理論家の多い中観思想家のなかで実践哲学者として特色のあるシャーンティデーヴァ（寂天）を扱った。後期中観派の諸学者は実際にチベットに入って活躍した人々が多く、その思想はチベットの仏教に大きな影響を与えた。またチベットの仏教者による解釈がインド中観思想の解明に大きく貢献しているという特殊な事情をも考慮して、第六、八章には中観思想におけるインドとチベットとの関係を扱う論考を収めた。

第一章は総論の意味で、第一部においてインド中観派の主要文献を歴史的順序に従って簡潔に解説し、文献目録を付した。校正終了後になって David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, A history of Indian Literature, Vol. VII, Fasc. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981 を入手したが、本巻では同書の見解に言及することはできなかった。第一章第二部においては、今日の中観思想研究の中心課題の一

つとなっている中観思想家の細分類をとり扱った。もっとも重要な数人の中観思想家をどの分派に配属するかについて、学界の先端を行く諸学者の見解を紹介、批判した。

第二章の瓜生津論考はナーガールジュナ（龍樹）とアーリヤデーヴァ（提婆）の中心思想を平明適確に解説し、本巻全体を蔽う中観思想の哲学的概説を提供している。

ブッダパーリタ（仏護）とチャンドラキールティ（月称）を主軸とするいわゆる帰謬論証派と、バーヴァヴィヴェーカ（清弁）に始まる自立論証派との対決が中期中観派の最大の特色となっている。それぞれが中観の真理を論証する方法に大きな関心を払いながら、自立論証派は特定の制約の下にではあるが定言的論証式を採用し、帰謬論証派は帰謬という、インド論理学の枠を超える方法を主張しつつ超論理的立場に到達する。第三章の立川論考、第四章の江島論考はそれぞれ帰謬法と自立論証との論理形式を正確に解明しているが、同時に、両論考ともそのような論証形式の基底にある両派の哲学的ないし宗教的立場を明らかにすることにも十分な注意を払っている。

第五章の一郷論考は、チベットの学説綱要書の一つ『宗義の宝環』の記述によりながら瑜伽行中観派すなわち後期中観派の歴史的・思想的輪郭を説明し、ついでシャーンタラクシタ（寂護）を中心にこの学派の思想を解明している。一郷氏はこの学派の展開した高度な認識論を究明しながら、そこにおいて中観と唯識との二つの思想がどのように綜合されているかを説いている。また二諦論の枠組のなかに唯識思想が中観の一つの階梯として位置づけられる様態を述べ、この学派の思想を体系的に把握している。

後期中観派およびチベット仏教の歴史において見逃すことのできない事件に、シャーンタラクシタの弟子カマラシーラ（蓮華戒）と中国の禅僧摩訶衍との論争がある。第六章の御牧論考はこの「サムエの宗論」に関する資料と従来の研究史を網羅、整理し、宗論の推移、摩訶衍およびカマラシーラの思想の確実な紹介を行なっている。

第七章の田村論考は「敬虔な信仰と鋭敏な道徳的情操」によって中観派の諸学者のなかで特殊な地位を占めるシャーンティデーヴァ（寂天）の思想を、主として『学処要集』の詩節に沿って解説している。読者はここに中観の倫理と菩薩の修練の手引きを発見するであろう。

チベット学は近年急速に成長している学問分野であり、その中でチベット中観思想研究は大きな比重をもつ。ほんらい多くの紙面がチベット中観思想のために与えられるべきであるが、本巻の構成上それはできなかった。しかし第八章に収めた原田論考は、中観派を中心にチベット仏教史を概説し、ツォンカパの思想を適確に分析し、またきわめて有用な文献目録を提供している。

昭和五十七年九月

梶山雄一しるす

目次

はしがき

Ⅰ 中観思想の歴史と文献——梶山 雄一 1

一 歴史と文献 2

1 初期中観派 2

2 中期中観派 9

3 後期中観派 18

二 インド中観派の分類 24

1 チベットの学説綱要書 24

2 学説綱要書の批判的考察 30

3 バーヴァヴィヴェーカの立場 35

4 形象真実論中観派 51

5 形象虚偽論中観派 67

Ⅱ 中観派の形成——瓜生津 隆真 85

一 はじめに——ナーガールジュナの立場 86

二 縁起——その思想的展開 88

三　空なる縁起　91
四　縁起の思想的立場――有無を超える　97
五　空性の思想的立場――法有の否定　101
六　空用、空性、空義　105
七　アーリヤデーヴァの立場　112

Ⅲ　帰謬論証派――立川　武蔵　117
一　帰謬論証派　118
二　ブッダパーリタ　122
三　チャンドラキールティ　129
1　超論理の立場　129
2　世俗真理と最高真理　130
3　世俗の否定　133
4　最高真理　136
5　縁起による世俗の設定　137

Ⅳ　自立論証派――江島　恵教　147
一　はじめに　148

二　バーヴァヴィヴェーカの著作と背景　151
三　『中論頌』の評価と位置づけ　154
四　空性論証の論理　158
1　二真理説と論理学　158
2　空性論証の論理の特色　163
五　バーヴァヴィヴェーカ以降　169

V　瑜伽行中観派――一郷　正道　175
一　チベットの一つの伝承　176
二　瑜伽行中観派研究の方法論と問題点　181
三　中観派の分派　182
四　瑜伽行中観派の学者たち　184
五　瑜伽行中観派の思想　189
1　世俗の存在　190
2　世俗の存在＝唯識　194
3　唯識＝無我　202
4　不生ということ　205
六　今後の研究課題　207

Ⅵ 頓悟と漸悟——御牧 克己 217
一 はじめに 218
二 『修習次第』三篇とカマラシーラの他の諸著作 218
三 サムエの宗論 222
四 摩訶衍の思想とカマラシーラの批判 228
五 『修習次第』の諸資料 233
六 『修習次第』の内容 239
七 おわりに 246
Ⅶ 中観の実践——田村 智淳 251
一 菩薩の修行 252
1 『学処要集』と『入菩提行論』 252
2 『学処要集』の構成 253
二 菩薩の実践徳目 254
1 発菩提心 254
2 布施の完成——身体・財物・功徳の施与 258
3 廻向——功徳の施与 260
4 持戒の完成 260

5 忍耐の完成 267
6 精進の完成 269
7 禅定の完成 270
8 知恵の完成 273
9 財物と功徳の浄化 274
10 身体・財物・功徳の増大 275
11 功徳の増大の完成 277
三 むすび 279
Ⅷ チベット仏教の中観思想——原田 覚 283
一 チベット学の現状 284
二 ツォンカパ以前の中観思想 285
1 吐蕃仏教と中観 285
2 宗義書にみられる中観思想 287
3 ラン＝ダルマ王の破仏とその後の復興 292
4 チベットの中観思想の成立と展開 295
三 ツォンカパおよび、かれ以後の中観思想 299
1 ツォンカパ 299

2 ツォンカパの中観思想 301
3 ツォンカパとゲルク派 308

I

中観思想の歴史と文献

梶山　雄一

一　歴史と文献

1　初期中観派

インド仏教の中観派（Mādhyamika）の歴史は、これを、ナーガールジュナ、アーリア＝デーヴァ、ラーフラバドラの活躍した初期中観派（二―五世紀）と、ブッダパーリタ、バーヴァヴィヴェーカ、チャンドラキールティなどの『中論』の注釈家たちが輩出し、中観派が帰謬論証派（Prāsaṅgika）と自立論証派（Svātantrika）とに分裂した中期中観派（五―七世紀）と、自立論証派から出たシャーンタラクシタ、カマラシーラなどが中観思想と瑜伽行派（唯識）思想との総合を果たした後期中観派（八―一一世紀）との三期に分けて考えることができる。

(a) **ナーガールジュナ**　ナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇―二五〇頃）については中国に、鳩摩羅什訳の『竜樹菩薩伝』、吉迦夜、曇曜共訳の『付法蔵因縁伝』巻五、玄奘の『大唐西域記』巻一〇などに伝記があり、チベットのプトン（一二九〇―一三六四）およびターラナータ（一五七五―一六一六）の仏教史、スンパケンポ（一七〇四―一七七八）の『パクサンジョンサン』などにもその伝記が存在する。しかし、いずれもフィクションに満ちたものであり、また中国伝とチベット伝とは似ても似つかぬイメージでナーガールジュナを描いていて、それらの記述をそのまま史実と

して認めることはできない。そうはいっても、鳩摩羅什（Kumārajīva 三五〇―四〇九）はナーガールジュナに比較的接近した時代に生き、『般若経』や中観思想の大家であったから、かれの描くナーガールジュナの人間像にはある程度の信頼はおけるであろう。

ナーガールジュナについての比較的確実な史実は、かれの著書の内容や考古学的資料を一次的に参考にすることから推定されている。南インドのハイデラバードの東南、クリシュナ河の右岸に、ナーガールジュナコンダという地名が残っている。このあたりには最近大規模なダムが建設されたが、その工事と並行して遺蹟の考古学的調査も行なわれた。西暦紀元前後の数世紀間シャータヴァーハナ王朝（アーンドラ王国）が南インド一帯に君臨していたが、ナーガールジュナがこの王朝の一王と親交をもっていたらしいことは、考古学的発見からも、またかれが国王に与えた教訓的書翰である『竜樹菩薩勧誡王頌』（*Suhṛllekha*）や別の著書『宝行王正論』（*Ratnāvalī*）などの文献からも推定できる。

ナーガールジュナの友人であったシャータヴァーハナ朝の王がだれであるかについては、諸説まちまちで、まだ断定できないが、ナーガールジュナの著作、とくに『広破論』（*Vaidalyaprakaraṇa*）『廻諍論』（*Vigrahavyāvartanī*）と『ニヤーヤ＝スートラ』その他の文献との比較、鳩摩羅什の「ナーガールジュナ滅後百年にして人びとがかれを仏陀のごとくに敬っている」という記述、羅什の同時代人であった慧遠、僧肇、僧叡などの議論などを総合的に考えて、かれがおおよそ二―三世紀に活動したと推定できる。わが国の学者の多くは一五〇―二五〇年ごろとしている。

ナーガールジュナが南インドの出身であり、後半生にも南インドの吉祥山（シュリーパルヴァタ）に在住したこと、かれがはじめ小乗仏教を学び、説一切有部系のアビダルマに精通していたこと、のち大乗を学び、空の思想を哲学的に大成したこと、当時興隆しつつあった論理学に深い関心をもつとともに、空の思想の立場からそれを批判している

ことなどは、ほぼ確実に知ることができる。[1]

ナーガールジュナの著作　チベット伝では中観哲学者としてのナーガールジュナと七、八世紀以降のタントラ仏教の行者としてのナーガールジュナを同一視し、かれに六百年の寿命を与えている。そのためもあって数多くの著作をかれに帰している。中国仏教においてもサンスクリットやチベット訳の存在しないいくつかの書物をナーガールジュナ作としている。比較的に信頼できる伝承としてはチャンドラキールティの挙げる八書、プトンの六書、ターラナータのいう五理論書などがある。そのほか古来ナーガールジュナに帰属させられている書物をも含め、現代の学者の検証を経て、真作として一般に認められているのはつぎの諸書である。

(1) ***Madhyamakakārikā*** 『中論』（詩頌。サンスクリット本、チベット訳、漢訳が現存する）[2]

(2) ***Yuktiṣaṣṭikā*** 『六十頌如理論』（詩頌。チベット訳、漢訳）[3]

(3) ***Śūnyatāsaptati*** 『空七十論』（詩頌と散文の自注。チベット訳）[4]

(4) ***Vigrahavyāvartanī*** 『廻諍論』（詩頌と自注。サンスクリット本、チベット訳、漢訳）[5]

(5) ***Vaidalya-sūtra*, °-*prakaraṇa*** 『広破論』（経（スートラ）と自注。チベット訳）[6]

(6) ***Ratnāvalī*** 『宝行王正論』（詩頌。サンスクリット本部分、チベット訳、漢訳）[7]

(7) ***Suhṛllekha*** 『勧誡王頌』（詩頌。チベット訳、漢訳）[8]

(8) ***Pratītyasamutpādahṛdaya-kārikā*, °-*vyākhyāna*** 『因縁心論頌・釈』（詩頌と自注。大部分はサンスクリットで現存、チベット訳、漢訳）[9]

このほか、***Catuḥstava*** 『四讃歌』（詩頌。サンスクリット断片、チベット訳部分）、***Bhavasaṃkrānti*** 『大乗破有論』（散文。

チベット訳、漢訳)、*Mahāyānaviṃśikā*『大乗二十頌論』(詩頌。サンスクリット本、チベット訳、漢訳)[10]は、インド・チベットの伝承も強く、現代の学者で真作と見なす人も少なくないが、なお確証はない。チャンドラキィールティ、カマラシーラ、プトンなどもナーガールジュナの作とする。*Sūtrasamuccaya*『大乗宝要義論』は約六十の経典からの引用を集めたものであり、後期の中観派にとって重要な書物であるが、真作か否か確認されていない(本章一の2(g)シャーンティデーヴァの項参照)。漢訳にのみ現存し、ナーガールジュナに帰せられている書物に『菩提資糧論頌』『十二門論』『大智度論』『十住毘婆沙論』などがある[11]。いずれも真偽は決定されていない。

さきに数字を付した八書はナーガールジュナ作と認めてよい。それ以外のもの、とくに『十二門論』『大智度論』『十住毘婆沙論』は、中国・日本の仏教にとってはきわめて重要であるために、その真偽の問題は多くの学者の論議の対象となっている。

ナーガールジュナの思想の基盤　ナーガールジュナの空の思想の成立と展開のために、消極的・積極的に前提となっていた諸思想に触れておこう。まず、実在論哲学はナーガールジュナの空の思想の直接的な反定立であった。説一切有部の範疇論的実在論は夙(つと)に生成していたが、『発智論』(前二ないし一世紀)『大毘婆沙論』(後二世紀ころ)の成立によってその体系が完成されていた。ナーガールジュナが批判の対象とするアビダルマ思想は有部の法数と正確には一致しないが、実在論的な思考法そのものは有部のそれと同質である。仏教以外でも、サーンキャ学派、ヴァイシェーシカ学派などの名はナーガールジュナによって挙げられ、その実在論が批判されている。これらの実在論に共通する立場は、合理的な観念の対応物は外界に実在する、とするもので、ナーガールジュナの批判はこの思想にたいして行なわれているのである[12]。

インドの論理学はナーガールジュナの論理の母胎であるとともにその批判の対象でもあった。古代インド論理学の重要な一書で、宋版大蔵経以後ナーガールジュナに帰せられている『方便心論』[13]は、宇井伯寿氏によって、ナーガールジュナ以前の小乗教学者の著作である、と訂正された。この宇井説はいま一度検討し直されねばならないが、かりにこの書物がナーガールジュナの著作でなかったとしても、かれがこの書に多大に負うところがあることは確かである。ナーガールジュナの批判論証が『方便心論』や『ニヤーヤ＝スートラ』に記される詭弁（chala）・誤難（jāti）・敗北の状態（nigrahasthāna）などから導出されたことは疑うことができないし、またかれの帰謬論証（prasaṅga）は『ニヤーヤ＝スートラ』に記される帰謬的思考（tarka）の論証への適用である。詭弁・誤難・敗北の状態・帰謬的思考などは『ニヤーヤ＝スートラ』以前のインド論理学の遺産で、『ニヤーヤ＝スートラ』はそれらを「誤った論証」ないし「補助的論証」として扱い、自己の論証体系の中には組み入れなかったものである。ナーガールジュナはまさしくこの「誤った論証」「補助的論証」を逆用し、発展させることによって、空の論理を完成し、『ニヤーヤ＝スートラ』の実在論的思考とその上に築かれつつあった論理体系を批判したのであった。この、古代インド論理とナーガールジュナの論理との関係が解明されなければ、なぜ、『ニヤーヤ＝スートラ』が論証方法として認めなかった仮言的推理、とくにその破壊式としてのディレンマやテトラレンマ、また帰謬論証がナーガールジュナによって多用されているのか、という問題は解決されない。紙数の制約のため、ナーガールジュナの論理については本講座第九巻『認識論と論理学』第一章に譲る。

インドの実在論と論理学がナーガールジュナの思想の消極的前提であったのにたいして、『般若経』（おそらく『二万五千頌般若経』）『十地経』はかれの思想の積極的前提であった。この両経がナーガールジュナの思想の典拠となっていることはチャンドラキールティも指摘している。[14] ナーガールジュナの空と縁起の思想はこの両経の発想の上に

展開されたものであるし、両経の菩薩思想はナーガールジュナの『宝行王正論』『勧誡王頌』などの著書に顕著に反映している。

『中論』について　さいごにナーガールジュナの主著『中論』について一言しておく。現在われわれの見ているサンスクリットの『中論頌』はチャンドラキールティの『中論』の注釈『プラサンナパダー』から抽出されたものである。『中論頌』自体のサンスクリット写本は発見されていない。しかも、チャンドラキールティの依用した『中論頌』がナーガールジュナの『中論頌』と全同であるという保証はない。事実、たとえばバーヴァヴィヴェーカの『般若灯論』に依用されている『中論頌』は『プラサンナパダー』所引の詩頌と細部においてしばしば異同を示し、それはいくつかの詩頌の解釈の相違をもたらす。この点については早く山口益氏が各種の注釈中に引用される『中論』詩頌の比較研究を行なって成果を挙げたが[15]、それは『中論』詩頌のほんの一部にとどまっていて、それ以後この種の研究は継続されていない。一日も早く、チベット訳の諸注釈中に引用される『中論』詩頌と『プラサンナパダー』所引のサンスクリット詩頌とが比較研究され、『中論』定本の作製されることが望まれる。

(b) アーリア＝デーヴァ　アーリア＝デーヴァ（Ārya-Deva 聖・提婆、一七〇―二七〇頃）は南インドあるいはセイロンの生まれといわれ、ナーガールジュナの弟子となり、南インドで活躍した。ナーガールジュナ以上に激しく外教（げきょう）を批判し、ついには外教徒の怨みをかって殺されたという。伝記は鳩摩羅什の訳した『提婆菩薩伝』、吉迦夜・曇曜共訳『付法蔵因縁伝』、玄奘の『大唐西域記』巻一〇、チャンドラキールティの『四百論注』序文などから得られる。

アーリア＝デーヴァの真作と認められている著書は三つだけである。

(1) (*Bodhisattvayogācāra-*) *Catuḥśataka* 『四百論』(四百の詩頌。一六章に分たれる。サンスクリット断片。玄奘訳『広百論本』は第九―一六章のみを含む[16])

(2) *Śataśāstra* 『百論』(婆藪 Vasu の釈論を伴った漢訳のみ現存)

(3) *Akṣaraśataka* 『百字論・注』(散文。チベット訳、漢訳のみ)

『智心髄集』(*Jñānasārasamuccaya*) などいくつかの重要な著作がアーリア＝デーヴァに帰せられているが、いずれも後代のもので、デーヴァの真作ではない。

鳩摩羅什による漢訳のみ現存する『百論』は三論宗によって重視されたので、古来、中国・日本ではよく研究されてきた[17]。『百字論』は百字の小著で、自注を入れてもチベット訳約八枚、『大正大蔵経』二ページ半を占めるにすぎない。山口益およびゴーカレによって研究された[18]。『四百論』にはチャンドラキールティの注釈がチベット訳に存在する。漢訳にある玄奘訳の『広百論本』およびダルマパーラ (Dharmapāla 護法、五三〇―五六一) の注釈『大乗広百論釈論』はともに後半九章のみを含む。サンスクリット断片は全体の約三分の一にすぎない。チベット訳は、とくに前半において、きわめて難解である。そのためもあって、『四百論』の研究はなおきわめて不十分な段階にある。西欧では J・メイ氏が研究を継続していると聞く[19]。本邦では佐々木恵精氏が第五章のチベット訳テキストと一部の和訳を出版している。綿密な校訂本であるうえに、序文に付した文献目録はきわめて有用である[20]。

(c) **ラーフラバドラ**　一般にアーリア＝デーヴァの弟子と伝えられているラーフラバドラ (Rāhulabhadra 羅睺羅跋陀羅、二〇〇―三〇〇頃) については詳しいことは分らない。著作としては *Prajñāpāramitāstotra* 『讃般若波羅蜜偈』[21] と *Saddharmapuṇḍarīkastava* 『妙法蓮華讃』[22] がサンスクリットで残っている。前者はチベット大蔵経ではナーガール

ジュナ作として保存され（京北目録一一二七）、『大智度論』巻一八にも引用されている。ほかにもいくつかの讃頌を作っていたらしく、無着『順中論』、真諦訳『摂大乗論釈』などにかれの詩の引用がある。吉蔵の『中論疏』におけるかれへの言及から見ると、かれに『中論』注の著作があったとも考えられるが、いわゆる『中論』八大注釈のなかには含まれない。

2　中期中観派

(a)『中論』注釈家　アヴァローキタヴラタの『知恵の灯広注』第一章や『無畏注』の奥書には『中論』にたいする注釈家八人の名が挙げられている（カッコ内は注釈書の名）。

Nāgārjuna（*Akutobhayā*『無畏注』）

Buddhapālita　仏護（四七〇―五四〇頃）（『ブッダパーリタ注』）

Candrakīrti　月称（六〇〇―六五〇）（*Prasannapadā*）

Devaśarman（五―六世紀）（*dKar po 'char ba*）

Guṇaśrī（五―六世紀）

Guṇamati　徳慧（五―六世紀）

Sthiramati　安慧（五一〇―五七〇頃）（『大乗中観釈論』）

Bhavya（Bhāvaviveka）清弁　（五〇〇―五七〇頃）（*Prajñāpradīpa*『般若灯論』）

ナーガールジュナに帰せられている『無畏注』（チベット訳のみ現存）は語句の解釈に終始する簡単な注釈であるう

えに、第二三章第一七詩以下は『ブッダパーリタ注』と同一のテキストになっている。この間の事情は不明であるが、『無畏注』自体はあまり有用でないうえに、ナーガールジュナ作ということも疑わしい。[23] デーヴァシャルマン（Devaśarman）の注釈は現存しないが、バーヴァヴィヴェーカが『般若灯論』の中で、二個所においてその断片を引用し、これを称讃している。唯識家グナマティの注釈も現存しないが、その一断片がバーヴァヴィヴェーカによって批判されている。これらの断片、バーヴァヴィヴェーカの批評、およびそれにたいするアヴァローキタヴラタの注記とは野沢静証氏によって和訳されている。[24] デーヴァシャルマンとグナマティについてはターラナータの仏教史に言及があるが、野沢氏によればそれは信頼できない。グナシュリー（Guṇaśrī）の注釈も現存せず、また確実な情報はまったくない。

スティラマティ（安慧 Sthiramati 五一〇―五七〇）は唯識派の学者であったが、『中論』にもすぐれた注釈を書いた。その『大乗中観釈論』は漢訳にのみ現存する。『大正大蔵経』（巻三〇）には本書の第一三章までしか収められていないが、『卍字蔵経』（二六―一）には後半一四章も具わって完備している。スティラマティが本書のなかでバーヴァヴィヴェーカの注釈、とくにその推論式を批判していることは注意に値する。[25]

アヴァローキタヴラタの伝える『中論』八注釈には含まれていないが、漢訳にのみ現存するものに『青目注』と『順中論』（いずれも大正蔵巻三〇所収）とがある。青目がいかなる人であったか不明であるが、『青目注』（内容的には『無畏注』に近似）は鳩摩羅什の訳出になり、古来、中国・日本では『百論』『十二門論』とともに三論宗の基本論典として広く読まれてきた。『順中論』は唯識家アサンガ（Asaṅga 無着、三三〇―四〇〇?）の作である。これは『中論』全詩頌にたいする注釈ではなく、その帰敬偈の八不を中心にして、戯論・不生などについて達意的に解釈したものである。古代インド論理学に言及していることが注目されている。

(b) **ブッダパーリタ** 『ブッダパーリタ注』は梵本・漢訳が存在せず、ただ蔵訳のみが現存する。[26] しかも、さきにも触れたように、全二七章のうち、第二三章第一七詩以下は『無畏注』と一致する。『ブッダパーリタ注』は第二三章第一六詩までしか書かれなかったか、あるいは、書かれはしたが後尾五章が散佚したために、『無畏注』から補われたのであろう、と推測されている。[27] このようにテキストに問題はあるにしても、『ブッダパーリタ注』の重要性は、それにたいするバーヴァヴィヴェーカの激しい批判と、チャンドラキールティの強力な弁護から十分に認められる。

この書は『中論』にたいする比較的簡単な注釈であるが、ナーガールジュナの多用しているディレンマとテトラレンマとを二つないし四つの帰謬式に書きかえて注釈していることに最大の特色がある。ブッダパーリタが帰謬論証派の祖とみなされる理由もその点にあるし、また、自立論証派の創始者バーヴァヴィヴェーカがブッダパーリタを批判したのも、後者の、ナーガールジュナ論理の帰謬論証化という方法論をめぐってであった。

(c) **バーヴァヴィヴェーカ** バーヴァヴィヴェーカについては数多くの異名が伝えられているが、現在はバーヴィヴェーカまたはバヴィヤ (Bhavya) のいずれかが用いられる。異名が多いことも一因となって、かつては、バーヴァヴィヴェーカとバヴィヤとを別人とする意見もあった。チャンドラキールティは『プラサンナパダー』の中で『中論注』(つまり『般若灯論』) の著者を Bhāvaviveka と呼んでいるので、今日ではこの名が一般に用いられる。バーヴァヴィヴェーカの著書としてはつぎの四書が確認されている。

Prajñāpradīpa(-*mūlamadhyamakavṛtti*) 『般若灯論』(『中論』注釈。チベット訳、漢訳現存)[28]

Madhyamakahṛdaya-kārikā 『中観心論頌』(詩頌。サンスクリット本、チベット訳現存)[29]

Tarkajvālā (*Madhyamakahṛdayavṛtti*) 『(中観心論注) 思択炎』(散文。チベット訳のみ現存)

『大乗掌珍論』（漢訳のみ現存）[30]

『般若灯論』は『中論』にたいする最初の本格的な注釈であるといえるが、またその重要性はつぎの二点に存する。第一に、この注釈において、バーヴァヴィヴェーカはナーガールジュナの多様な論証――帰謬・ディレンマ・テトラレンマ・三段論法などを、ディグナーガによって整備された仏教論理学の定言的推論式（自立的論証）に書き改めたことである。バーヴァヴィヴェーカは、詩形で表現されたナーガールジュナの論証のなかには、明白に、あるいは含意的に、定言的推論式の構成要素が存在するから、ナーガールジュナの議論はこれを確実な定言的推論式として理解することができると信じた。バーヴァヴィヴェーカが自立論証派といわれる所以である。第二に、この立場から、仮言的な間接論証にすぎない帰謬を中観者の方法として採用したブッダパーリタを批判した。このようなバーヴァヴィヴェーカの論理主義的な自覚は、ニヤーヤ学派の発展やディグナーガによる仏教論理学の体系化を見た六世紀という、論理学興隆の時代を背景にしてのみ可能であった。

『中観心論頌』は一一章より成るが、中観の真理を述べる第三章が質量ともに本書の中心をなし、第一、二章はその序章となっている。第四章以下では声聞、瑜伽行派、さらにサーンキヤ、ヴァイシェーシカ、ヴェーダーンタ、ミーマーンサーなど仏教内外の諸学派の教義を紹介し、これを批判している。このように、一方で哲学諸派の教義を紹介・批判するとともに他方で中観の真理を哲学の究極として宣明するという、教相判釈的方法は、のちにシャーンタラクシタなどによっても継承発展させられた形式である。本書の数章は諸学者によってチベット訳から研究されてきたが、近年サンスクリット写本も発見され、サンスクリット原典の校訂・翻訳が進められている。

『思択炎』は『中観心論』にたいするバーヴァヴィヴェーカの自注であって、チベット訳のみ存在する。この書の中にバーヴァヴィヴェーカ自身を「アーチャーリア（論師）」と呼ぶなど、二、三の微妙な個所があるために、現存す

る本書はバーヴァヴィヴェーカの自注そのままのものではないかもしれないが[31]、そうかといってバーヴァヴィヴェーカ原作を疑うことはできない。

『大乗掌珍論』は夙に L. de la Vallée Poussin によって仏訳されているが、この漢訳はかなり難解であるうえに、内容的には『中観心論』『般若灯論』に相似するために、その研究は必ずしも十分に進んでいるとはいえない。

上記四書のほかに *Nikāyabhedavibhaṅga-vyākhyāna*『異部分派解説』がチベット訳に存在し、バーヴァヴィヴェーカに帰せられている。これは『思択炎』第四章中に紹介される小乗部派分派の解説と内容的に一致する。それはバーヴァヴィヴェーカが小乗学者の説を引用したものであるかもしれず、かれが独立に著作したものかどうかは決定できない。そのほかバーヴァヴィヴェーカに帰せられている著作として『中観宝灯論』(*Madhyamakaratnapradīpa*)、『中観義集』(*Madhyamakārthasaṃgraha*) の二書がチベット訳に存在するが、近年の研究は両書をバーヴァヴィヴェーカの著作リストからはずしている[32]。

(d) **チャンドラキールティ**　チャンドラキールティの *Prasannapadā*（『明句』）はサンスクリットで存在する唯一の『中論』注であり、ナーガールジュナの『中論頌』のサンスクリット本も実は『明句』から抽出されたものにほかならない。この『明句』のサンスクリット本はラ＝ヴァレ＝プサンによって一九〇三―一〇の間に、チベット訳を参考にした厳密な校訂を経て出版された[33]。以来、『中論』研究はこの書を中心にして行なわれてきたといってよい。『明句』はサンスクリットとチベット訳で存在するが、漢訳はない。『明句』は多くの学者によって部分訳され、英仏独和の諸訳を集めれば全章の現代語訳が得られるようになったが[34]、それらの翻訳に問題が多いことも否定できない。

チャンドラキールティにはチベット訳にのみ残る *Madhyamakāvatāra*『入中論』の大著がある[35]。これは『中論』

への注釈ではなく、チャンドラキールティが『十地経』の十波羅蜜の階位に依拠しながら中観の精要を説いたものである。詩頌と自注から成っている。かれにはそのほかに *Pañcaskandhaprakaraṇa*『五蘊論』、『空七十論』『六十頌如理論』『四百論』[36]への注釈があり、いずれもチベット訳で現存する。

(e) **帰謬論証派と自立論証派**　ブッダパーリタがナーガールジュナのディレンマやテトラレンマをそれぞれ二個と四個の帰謬法に分解して理解したことはさきに触れた。けれども、ニヤーヤ学派に代表される伝統的なインド論理学においては帰謬は正式な論証方法として認められていなかったために、ブッダパーリタの議論にはいくつかの疑問がもたれた。バーヴァヴィヴェーカはブッダパーリタの帰謬論証がインドの哲学界一般に是認されるものでないと考え、後者の帰謬論証を批判し、みずからは中観の真理を定言的推論式によって論証しようと考えた。いきおい、バーヴァヴィヴェーカは同じナーガールジュナの論証、とくに問題となるディレンマやテトラレンマを二個および四個の定言的推論式に書き改めた。

しかし、存在と概念との同一化という前提の上に構築される論理学、とくに実在論的形而上学の基盤の上に体系化された伝統的なインド論理学の領域内において、あらゆる存在を非実在としての概念に還元し、すべてのものの空性を宣言する中観の真理を論証するということはそれ自体ひとつの矛盾である。ナーガールジュナやブッダパーリタが帰謬・ディレンマ・テトラレンマなど、云いかえれば、仮言的否定的推理という、インド論理の伝統によって排除された論証方法を用いざるをえなかったという事実がそれを示してあまりある。

そのためにバーヴァヴィヴェーカはそのいわゆる空性を証明する定言的論証にいくつかの特殊な条件を付けなければならなかった。しかしその特殊な条件自体が論理学を逸脱するおそれのあるものであった。その点を指摘したのは

スティラマティ[37]、そしてとくにチャンドラキールティであった。チャンドラキールティは定言的推論式による空性の論証を放棄し、それはむしろ帰謬という超論理的論証によってのみ可能であると主張した。

バーヴァヴィヴェーカがブッダパーリタを批判し、チャンドラキールティがブッダパーリタを弁護しつつバーヴァヴィヴェーカを批判した、という事実は中観派が二派に分裂したことを意味する。後世、おそらくチベット人がブッダパーリタとチャンドラキールティの学統を Thal 'gyur ba (Prāsaṅgika)、バーヴァヴィヴェーカの学統を Rañ rgyud pa (Svātantrika) と呼ぶようになった。この二つのサンスクリット語はインド原典の中では確認されていないが、後期仏教論理学で推論式を二分し、伝統的な定言的推理を svatantra-anumāna (自立論証)、帰謬式による仮言的推理を prasaṅga-anumāna (帰謬論証) と呼んだことにもとづくことは疑うことができない[38]。「プラーサンギカ」(帰謬論証派)、「スヴァータントリカ」(自立論証派) という名称はチベットのみならず、現代の学界においても広く用いられている。

帰謬論証派と自立論証派との論争、その二つの論証式の性格などはきわめて論理学的な問題であるので、くわしくは本講座第九巻『認識論と論理学』に譲ることにする。ブッダパーリターバーヴァヴィヴェーカーチャンドラキールティという三者の論争の経過とその論理学的意味については本巻における各分担執筆者の論述に委ねる。また丹治昭義氏に「チャンドラキールティの論理観の一考察」[39]というすぐれた論文があるので参照されたい。ただ一言付け加えておかねばならぬことは、自立論証と帰謬論証との対立問題はチャンドラキールティによって結着がつけられたわけでなく、八世紀以降の仏教論理学による帰謬にたいする論理学的承認、その変格の問題、さらに一一世紀における仏教論理学による内遍充論 (antarvyāpti) の導入などと深くかかわっているので、中観両派の論争を論じるさいにはチャンドラキールティ以後の論理学の発展をも考慮に入れなければならない[40]。

(f) **アヴァローキタヴラタ**　バーヴァヴィヴェーカの『般若灯論』にはアヴァローキタヴラタ（Avalokitavrata 七世紀）による注釈 *Prajñāpradīpaṭīkā*（『般若灯広注』）があり、チベット訳として現存している。これはデルゲ版で三帙九六六葉に及ぶ膨大な、すぐれた注釈であり、とくにインド哲学・仏教各学派に関する情報に富んでいる貴重な文献である。アヴァローキタヴラタはチャンドラキールティとダルマキールティ（六〇〇―六六〇頃）の存在を知りながら、この二人の理論に深く立ち入っていない点から、この二人とほぼ同時代、つまり七世紀中葉に活躍したと考えられる。[41] この人もスヴァータントリカの系譜に入れられねばならない。

(g) **シャーンティデーヴァ**　プトンやターラナータの仏教史によれば、シャーンティデーヴァ（Śāntideva 六五〇―七〇〇頃）は、(1) *Śikṣāsamuccaya*『大乗集菩薩学論』、(2) *Sūtrasamuccaya*（『経集』）、(3) *Bodhicaryāvatāra*『菩提行経』（『入菩提行論』）の三書を著したという。(1) と (3) はサンスクリット原典もあり、今日ではシャーンティデーヴァの作として確認されている。(2) はサンスクリット原典は得られない。チベット訳にある『スートラサムッチャヤ』はナーガールジュナに帰せられ、失訳『大乗宝要義論』はこれに相当する。この『スートラサムッチャヤ』は約六〇種の経典の引用を主体としているが、ナーガールジュナ以後に成立した経典も含まれているために、現形のままをナーガールジュナ作と考えることはできない。一方、(1) の『集菩薩学論』は二七の詩頌、その注釈、およびそれを基礎づける経典からの引用文から成る。その経典引用は一一〇に余り、また上記の『スートラサムッチャヤ』と相似するものも多い。そのため『集菩薩学論』の経典引用の部分がシャーンティデーヴァの『スートラサムッチャヤ』であり、それはナーガールジュナの『スートラサムッチャヤ』を増補したものである、という想定も成り立たないわけではない。現在の段階では、チベット訳『スートラサムッチャヤ』はナーガールジュナ作ともシャーンティデーヴァ作とも断定

できない。[42]

『集菩薩学論』[43]は、六波羅蜜を章分けの基準として菩薩の学行の教えを集めたものである。そこに引用される経典の大部分は原典として現存しないものであるから、ここに集められたサンスクリットの経典引用文は貴重な資料となっている。『入菩提行論』も初心者にたいして、六波羅蜜を中心に、菩提を得るための菩薩の修行を説いたものであり、十章に分けられた九百に余る詩頌より成っている。智慧波羅蜜に当る第九章が量的にももっとも大きく、またもっとも哲学的なものとなっている。チベットの伝承はシャーンティデーヴァをプラーサンギカに所属させているが、かれの著作は宗教的・実践的な色彩が強く、プラーサンギカの特色はそれほど顕著ではない。サンスクリット本が存在するためもあって、かれの二著、とくに『ボーディチャリヤーヴァターラ』は早くから研究され、仏英独語に翻訳された。最近の訳業にも金倉圓照氏、マティックス、シュタインケルナーなどの翻訳がある。[44]

(h) **プラジュニャーカラマティ**　シャーンティデーヴァの『入菩提行論』は広く読まれた書物で、インドでもチベットでも多くの注釈書が書かれたが、なかでもプラジュニャーカラマティ（Prajñākaramati 九五〇―一〇三〇頃）の *Bodhicaryāvatārapañjika*『入菩提行論細疏』が著名である。サンスクリット本が現存し、チベット訳もある。『細疏』は『入菩提行論』の第一―九章にたいする詳細な注釈であるが、第一〇章にたいする注釈は省かれている。写本の形態から考えて、プラジュニャーカラマティは初め第九章にたいする注釈を独立に書き、あとになって前八章への注釈を付け加えたが、内容的に明白な結論である第一〇章にたいしては注釈をしなかった、と推定されている。[45]第九章にたいする細疏は後期仏教の知識論を盛り込んだ、哲学的にすぐれた注釈であるが、山口益・田村智淳などの諸氏による部分的な研究はあるが、まとまった形での翻訳・研究はまだなされていない。[46]プラジュニャーカラマティはチャ

ンドラキールティの理論に依拠して議論することが多いが、またシャーンタラクシタに負うところもある。経量部・唯識派にたいする批判から見て、かれが中観派であることは確かめられるが、中観派のどの分派に属するかを確定することはできない。[47] かれは年代的には後期中観派に入るが、いまはシャーンティデーヴァの注釈家として中期に分類しておく。

3 後期中観派

中期中観派の特色としては、(1)『中論』の注解をその基本的方法としていたこと、(2)論証方法の相違によって帰謬論証派と自立論証派とに分裂したこと、(3)瑜伽行唯識学派にたいする強烈な対抗意識をもっていたこと、などを挙げることができよう。それにたいして、シャーンタラクシタに始まる後期中観派は、(1)ナーガールジュナを基準としたことはもとよりであるが、それに劣らずダルマキールティの知識論の影響を決定的に受けていること、(2)プラジュニャーカラマティなどのわずかな例外を除いて、ほとんどの学者は自立論証派の系譜に入ること、(3)瑜伽行派と対決するよりも、その学説を有部や経量部のものよりも高く評価し、中観の体系のなかに吸収しようとしたこと、つまり、後期中観派は瑜伽行中観派ともいうべき綜合学派となったこと、などを特色としている。

(a) **ジュニャーナガルバ** ジュニャーナガルバ（Jñānagarbha 八世紀）はシャーンタラクシタの師で、*Satyadvayavibhaṅga*『二諦分別論』（四六詩頌。チベット訳のみ存）、*Satyadvayavibhaṅga-vṛtti*『二諦分別注』（チベット訳のみ）、*Yogabhāvanāmārga*『瑜伽修習道』（チベット訳のみ）などを著した。中観や知識論の書物十余をチベット語に訳して

いるので、シャーンタラクシタに先立って入蔵したとも思われるが、伝記は明らかでない。[48]

(b) **シャーンタラクシタ**　シャーンタラクシタ（Śāntarakṣita 寂護、七二五―七八四頃）はナーランダー僧院にいた学僧で、*Tattvasaṃgraha*『真実要義』（詩頌。サンスクリット本、チベット訳現存）、*Madhyamakālaṃkāra*『中観荘厳論』（詩頌。チベット訳のみ）とその自注 *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti*『中観荘厳論注』（散文。チベット訳現存）などの名著を残し、またジュニャーナガルバの *Satyadvayavibhaṅga*『二諦分別論』に注釈を書いた。『真実要義』は外教諸派、仏教の有部・経量部などの諸理論を紹介・批判する三六四五頌からなっている。とくに自我に関する外教の諸理論、ヴァイシェーシカの範疇論・認識論と論理学、有部の三世実有論の紹介批判などに、かれの該博な知識と深い哲学的考察が見られる。ダルマキールティの影響を深く受けていること、瑜伽行派に同調する外界実在論批判などが特色としてあげられよう。この書はいわば哲学概論であって、中観派の真理宣明を目的としているわけではない。[49]

それにたいして『中観荘厳論・注』は、あらゆる存在物は一と多の本性をもたないから無自性・空であるという一貫した論理をもって外教諸派・有部・経量部・瑜伽行二派（形象真実派と形象虚偽派）の中心理論を次々と批判し、さいごに中観を最高の哲学として論証する、という手続きをとっている。いわば一種の教相判釈の書といってよい。シャーンタラクシタは瑜伽行派の哲学を高く評価し、中観者は、最高の真理としては空性を直観するが、世間的真理としては唯識無境を立場とすべきである、と考えている。この点からかれは瑜伽行中観派とよばれる。またバーヴァヴィヴェーカと同じように、中観の真理は定言的推論式によって論証さるべきものとし、論理学を尊重する。この点からいってかれは自立論証派に与する者といってよい。本書およびカマラシーラの細疏のテキストと英訳の刊行は一郷正道氏によって準備されている。[50]

シャーンタラクシタは七六三年ころにチベットに入り、いったん帰国したが七七一年ころ再び入蔵、パドマサムバヴァと協力してサムエ寺院の定礎を行ない、チベット最初の仏教僧となる六人に授戒したりして、チベットへの仏教の導入と興隆にその晩年の力を尽した。七八四年ころチベットで歿した。

(c) カマラシーラ　シャーンタラクシタの弟子カマラシーラ(Kamalaśīla 蓮華戒、七四〇－七九七頃)は師の著作『真実要義』および『中観荘厳論』にすぐれた注釈(*Tattvasaṃgraha-pañjikā, Madhyamakālaṃkāra-pañjikā*)を書いた。『真実要義細疏』はサンスクリット原典が存し、チベット訳もある。[51]『中観荘厳論細疏』は『中観荘厳論注』にたいする復注で、チベット訳のみ現存する。いずれの注釈もシャーンタラクシタの原典を理解するために不可欠のものとなっている。これらの注釈のほかにカマラシーラは独立の自著 *Madhyamakāloka*『中観明』、*Tattvāloka*『真実明』、*Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi*『一切法無自性論証』などを書いている。『中観明』は、ジュニャーナガルバの『二諦分別論』、シャーンタラクシタの『中観荘厳論』と並んで、後期中観派の基本的論書とみなされている。『一切法無自性論証』は『中観明』の要約である。これらのカマラシーラの自著の研究は、現在多くの学者によって進められている。[52]

カマラシーラはシャーンタラクシタの死後、チベット王チソンデツェンに招かれ、七九四年に入蔵した。そのころチベットにおいて教勢を張っていた中国の禅僧、摩訶衍とサムエで対論し、これを論破して中観思想をチベットに確立した。かれはチベット仏教徒のために仏教の修習の段階と中観の真理を平易に説いた入門書 *Bhāvanākrama* Ⅰ, Ⅱ, Ⅲ『修習次第』三篇を著した。『修習次第Ⅲ』には摩訶衍との論争の一部も収録されている。『修習次第Ⅰ』はサンスクリット、チベット訳、漢訳(施護訳『広釈菩提心論』)で得られ、Ⅲはサンスクリット、チベット訳があり、Ⅱはチベ

ット訳のみがある。この三篇の『修習次第』は、禅宗の頓悟の説を批判して、中観の漸悟の立場から修習と哲学の階梯を説いた、きわめてすぐれた仏教概論をなしている。カマラシーラは七九七年にチベットで死んだ。[53]

(d) **ヴィムクティセーナ**　ヴィムクティセーナ（Vimuktisena 八世紀）はハリバドラの師といわれ、チベットの伝承では高名な人物であるが、伝記は明らかでない。著書として *Abhisamayālaṃkāra-vṛtti*『現観荘厳論注』がチベット大蔵経に残っている。『現観荘厳論』（*Abhisamayālaṃkāra*）は『二万五千頌般若経』の解説書でマイトレーヤ＝ナータに帰せられている。『二万五千頌般若経』にたいして内容目次を与え、経典の一々の節に、仏知の獲得にいたるまでの声聞・独覚・菩薩という仏教者の実践道の各段階を割り当てたものである。この書物にはアサンガ（無著）やヴァスバンドゥ（世親）などの唯識家も注釈を書いたが、ヴィムクティセーナやハリバドラなどの中観者も注釈している。ヴィムクティセーナの注釈は『二万五千頌般若経論たる現観荘厳頌の評釈』ともいわれ、チベット訳のほかに、第一章のサンスクリット本も校訂出版されている。[54] まだ研究は十分に行なわれていないので、ヴィムクティセーナの中観者としての思想を論じることはできないが、チベットの伝承はかれをシャーンタラクシタ、カマラシーラと同じ系統に入れている。

(e) **ハリバドラ**　ハリバドラ（Haribhadra 一八〇〇頃―）には *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāvyākhyā Abhisamayālaṃkārāloka*『八千頌般若解説・現観荘厳の光明』という大著がある。『現観荘厳論』は『二万五千頌般若経』の内容解説であるが、ハリバドラは『八千頌般若経』を『現観荘厳論』の科段にあてはめて分節し、注解している。この書物はサンスクリット原典とチベット訳とともに存在する。[55] ハリバドラはこの注釈のなかでシャーンタラクシタの『中

観荘厳論』に準ずる仕方で有部・経量部・形象真実論瑜伽行派・形象虚偽論瑜伽行派を批判し、中観の真理である、あらゆるものの無自性を論証し、またジュニャーナガルバやカマラシーラに準じて、因果関係を多因一果・多因多果・一因多果・一因一果の四つの場合にわけて論じ、いずれの場合にも因果関係の成立しないことを論証している。[56] かれはシャーンタラクシタとカマラシーラにやや遅れて世に出て、その影響の下に活動した中観者である。パーラ王朝のダルマパーラ王の時代の人といわれている。ハリバドラは『現観荘厳光明』の要約で、『小注』と通称される *Abhisamayālaṃkārakārikā-śāstra-vṛtti* 『現観荘厳論疏』をも書いている。[57]

(f) 学説綱要書の作者——ジターリ、ボーディバドラ、アドヴァヤヴァジュラ（いずれも一〇―一一世紀）

ジターリ (Jitāri, Jetāri-pa) はアティーシャの師の一人で、ヴィクラマシラー僧院のパンディタであったという。論理学・密教に関する著述が多いが、また *Sugatamatavibhaṅga* 『善逝宗義分別』とその注疏 (*Sº-bhāṣya*) を著している（チベット訳のみ現存）。これは有部・経量部・瑜伽行派・中観派の四学派の中心的教義をこの順序で解説したものである。このような学説綱要書の著作は中観派の伝統に属するものであり、また四学派を段階的に並べて中観を最高の哲学として最後に置くことからも、ジターリは中観学者でもあったと推定される。チベットの学説綱要書ではかれは瑜伽行中観派の形象虚偽論者に属したとされるが、松本史朗氏の研究によると形象真実論者であったと推定されている。[58]

ボーディバドラ (Bodhibhadra) は *Jñānasārasamuccaya-nibandhana* 『智心髄集注』（チベット訳のみ現存）を書いたことで知られている。あるアーリア＝デーヴァ（二―三世紀の聖提婆とは別人）に帰せられている *Jñānasārasamuccaya* 『智心髄集』（詩頌）にたいする注釈であるが、外教および仏教の四大学派の主要教義を叙述批判している。すぐれた学説綱要書で、山口益氏が研究の端緒をつけたが、最近、御牧克己氏によって仏教四学派の部分のテキスト校訂と仏

訳がなされた。[59]

アドヴァヤヴァジュラ（Advayavajra）は密教の学者であるが *Tattvaratnāvali*『真理の宝環』（サンスクリット本、チベット訳現存）という学説綱要書をも著している。[60] これは声聞乗・独覚乗・大乗・真言理趣に分けてその学説を概説しているが、その間に有部・経量部・瑜伽行派・中観派の教義を述べている。経量部を大乗と見なすこと、中観派を幻喩不二派（Mayopamādvayavādin）と一切諸法無住派（Sarvadharmāpratiṣṭhānavadin）とに分類することなどが注意される。アドヴァヤヴァジュラには *Tattvadaśaka*『十種真理』という小著もあり、サハジャヴァジュラ（Sahajavajra）がその注 *Tattvadaśakaṭīkā* を書いている。[61] ここにも学説綱要の記述が見られる。

(g) **その他の中観者**——カムバラ、ラトナーカラシャーンティ、アティーシャ

カムバラ（Kambala, Kambalapāda, Lwa ba pa）は、ターラナータの記述からするとダルマキールティとジュニャーナガルバの間、つまり七〇〇年ころの人と察せられるが、確かでない。松本史朗氏によるとサハジャヴァジュラはカムバラを形象虚偽論の瑜伽行中観派に属させている。チベットの学説綱要書も同様であり、松本氏もそれを承認している。*Prajñāpāramitā-navasloka*『般若波羅蜜多九頌精義論』、*Ālokamāla*『明鬘』などの著作がある。前者の一部は松本氏によって、後者の一部は江島恵教氏によって紹介されている。[62]

ラトナーカラシャーンティ（Ratnākaraśānti 一一世紀頃）はまたシャーンティ＝パとも呼ばれる。アティーシャの師の一人で、ジュニャーナシュリーミトラ、ラトナキールティなどのやや年長の同時代人であり、ともにヴィクラマシラー僧院に住した。*Antarvyāptisamarthana*『内遍充論』を著したすぐれた論理学者であったが、同時に *Prajñāpāramitopadeśa*『般若波羅蜜多論』を書き、形象虚偽論瑜伽行派の理論を完成した。ジュニャーナシュリーミトラと

ラトナキールティが形象真実論瑜伽行派の立場からこれを批判した。この論争はインド仏教末期の記念碑である。[63] 瑜伽行派のうちでも形象虚偽論の理論はかぎりなく中観派の一切法無自性の立場に近づくものである。とくにラトナーカラシャーンティは中観と瑜伽行との一致を強調した。かれは瑜伽行派の人であるとともに、中観派の系譜に入れても差支えない。

アティーシャ（Atiśa）、本名ディーパンカラシュリージュニャーナ（Dipaṃkaraśrijñāna 九八二―一〇五五）はヴィクラマシラー僧院の学頭であったが、チベット王イェシェオェに招かれて、一〇四二年ころチベットに入り、その地の仏教を再興した。*Bodhipathapradīpa*『菩提道灯』の著作を始め、顕密・般若・中観・現観系般若をチベット仏教徒に伝授した。かれの活動も影響も、インドにおいてよりチベットにおいて顕著である。[63]

二　インド中観派の分類

1　チベットの学説綱要書

「学説綱要書」とは何か　前世紀後半から今世紀初頭にかけてワシリエフ、シチェルバッキー、オーバーミラーなどのロシアの学者たちはチベットの史書や学説綱要書を利用してインド仏教の歴史と教義を明らかにすることに努めた。当時はインド仏教の原典の発見されたものは少なく、その解読もわずかしか進んでいなかった。インド仏教の歴

史や組織も明らかでなかったので、インド仏教の歴史や諸学派の教義概要と分類を提供するチベット文献が研究のための格好の指針となったのである。その後半世紀余を経た今日、インド仏教研究は長足の進歩を遂げたけれども、発見・研究されたサンスクリット原典の、チベット訳・漢訳に残る全仏教文献に対する比率があまりにも少ない、という事情は一世紀前とそれほど変わってはいない。一九六〇年以降、チベットのラマたちが世界各国に散り、それとともに大量のチベット蔵外文献が入手できるようになったために、チベット文化、とくにチベット仏教への関心は急速に昂まった。この傾向は、インド仏教との関連のうえでいえば、チベット人のインド仏教理解の成果である『学説綱要書』の研究を助長することになった。

チベットの『学説綱要書』(Grub mtha') といわれる文献群は、インドの哲学諸派の教義を紹介批判し、仏教を説一切有部・経量部・瑜伽行派・中観派の四大学派に分ち、それぞれの学派の支派を数えて分類し、その教義と実践の大要を叙述することを内容とする。著者の立場から見て価値の低い学派を先に、価値の高い学派を後に置くという一般的傾向があるので、その配列の順序はインド仏教諸派にたいする著者の判別と評価を表わすことになる。いわば各学説綱要書はシナの教相判釈に相当するものとなっている。ちょうど大小乗の諸経典・論書が歴史的順序を無視して一時に大量に中国に流入したとき、中国仏教徒が教相判釈を必要としたように、八世紀以降洪水のように押し寄せるインド仏教文献に当惑したチベット仏教徒は学説綱要書を必要としたのである。

もっとも、教相判釈的な著作はすでにインドにも存在した。仏教が諸学派に分岐し、各学派が分裂と綜合を繰り返してきたインドでも、後期になるにつれて教相判釈は必要になっていた。われわれが見てきたように、シャーンタラクシタの『中観荘厳論』はまさにその必要に応じた著作であった。ボーディバドラの『智心髄集注』やアドヴァヤヴァジュラの『真理の宝環』はもはや立派な学説綱要書であり、チベットの学説綱要書の範型となった。

チベットにはきわめて多数の学説綱要書が存在する。九世紀初頭のエシェデを始めとして、サキャ・パンディタ（一一八二―一二五一）、ウパロサル（一四世紀）、ツォンカパ（一三五七―一四一九）、チョキギャルツェン（一四六九―一五四六）、ジャムヤンシェパ（一六四八―一七二二）、ロルペードルジェ（一七一七―一七八六）、コンチョクジクメワンポ（一七二八―一七九一）、トゥカン・ロプサンチョキニンマ（一七三七―一八〇二）などは、大小の差はあるがそれぞれ学説綱要書を書いている。これらの比較的著名なもののほかに類書は続々と発見されつつある。これらの学説綱要書の間には、インド仏教諸学派の分類の方法と様式、命名の仕方、個々の学僧の特定の学派への分属のさせ方などをめぐって相違がある。またそれらの学派の分類、学僧の帰属、思想の記述などがインド原典において確認・同定されるか否かは現代の学者の関心の的となっている。学説綱要書がインド仏教解明のための重要な資料であることは疑いを容れないが、チベット人の誤伝や誤解、著者の主観的見解も含まれているから、そのインド仏教の記述は梵蔵漢に残るインド原典と照合、検証されなければならない。

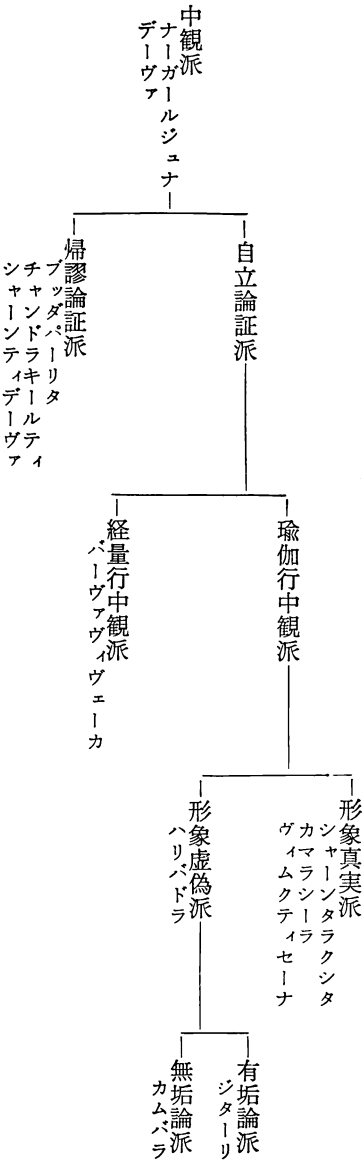
日本においては長尾雅人・羽田野伯猷・芳村修基などの先学がチベット蔵外文献研究に先鞭をつけたが、現在、とくに学説綱要書とその周辺は佐藤道郎・山口瑞鳳・上山大峻・立川武蔵・沖本克己・袴谷憲昭・西岡祖秀・御牧克己・原田覚・松本史朗・平松敏雄・池田練太郎・長野泰彦、さらにフランスの Y. Imaeda その他の諸氏によって精力的に進められている。もとより筆者の管見の及ばない学者の研究も多々あろう。各地において続々と刊行される数え切れないほどの雑誌のすべてに目を通すことはほとんど不可能である。同じ領域の研究者が相互に抜刷を交換する習慣を強化することが切に望まれる。

『学説宝環』による中観派の分類　現時点においてもっとも研究が進み、もっともポピュラーな学説綱要書はコン

チョクジクメワンポの『学説宝環』（以後、『宝環』と略称。dKon mchog 'jigs med dbaṅ po: *Grub mtha' rnam bźag rin chen phreṅ ba*）であろう。この書は、ギュンター（一九七二）、ゲシェルンドゥプソーパとホプキンス（一九七六）、S・イイダ（一九八〇、ただし中観派の章のみ）によってすでに三度英訳され、その蔵文テキストは御牧克己氏によって校訂出版されている（一九七七）[65]。いまこの書の中観派章の内容の一部を摘記し、それをめぐる学界の論争を紹介しよう。

『宝環』に従えば、インド中観派の支派はその代表的学僧とともにつぎのように分類される。もっともナーガールジュナとアーリア＝デーヴァの師弟を中心とする初期の中観派は二種類に分かれることはなかった、と考えられているので、実際の分派はブッダパーリタ以後の中期・後期の学僧について述べられるのである。

中観派はまず自立論証派（Raṅ rgyud pa Svātantrika）と帰謬論証派（Thal 'gyur ba Prāsaṅgika）とに大きく二分される。自立論証派はさらに瑜伽行中観派（rNal 'byor spyod pa'i dbu ma pa Yogācāra-Mādhyamika）と経量行中観派（mDo sde spyod pa'i dbu ma pa Sautrāntika-Mādhyamika?）とに二分される。さらに瑜伽行中観派は「形象真実派と一致する中観者」（rNam bden pa daṅ mthun pa'i dbu ma pa）と「形象虚偽派と一致する中観者」（rNam rdzun pa daṅ mthun pa'i dbu ma pa）とに二分され、さらに後者は「有垢論と一致する形象虚偽派」（rNam rdzun dri cas pa daṅ mthun pa）と「無垢論と一致する形象虚偽派」（rNam rdzun dri med pa daṅ mthun pa）とに二分される。そして瑜伽行中観派については、形象真実派を代表する学者としてシャーンタラクシタ、カマラシーラ、ヴィムクティセーナを挙げ、形象虚偽派の学者としてハリバドラ、ジターリ、カムバラが挙げられている。そのうち、ジターリは有垢論派、カムバラは無垢論派であるとされる。経量行中観派はバーヴァヴィヴェーカによって代表される。最初に大きく二分されたものの後者、帰謬論証派を代表するのはブッダパーリタ、チャンドラキールティ、シャーンティデーヴァである。以上を図示するとつぎのようになる。



中観二派の分派の由来　『宝環』は、中観派とは、物質的・精神的なあらゆる事物に本体（自性 svabhāva）がないと説き、ものを恒常であるとする見解（常見）と、ものは断滅するとする見解（断見）の二つの辺見を離れた、中道を宣べる仏教者である、という。この簡潔な定義には異論をさしはさむ余地はないであろう。

中観派を自立論証派と帰謬論証派とに二分することは、svātantrika, prāsaṅgika というサンスクリット原語のインドにおける用例がいまだ確認されていないとはいえ、現代の諸学者によっても便宜的に広く用いられている。ナーガールジュナ、アーリア＝デーヴァ、ラーフラバドラなどの初期の中観学者たちのあいだに基本的な立場の区別がなかったこと、そして、ブッダパーリタをバーヴァヴィヴェーカが激しく批判し、後者をチャンドラキールティが再批判したことを端緒にして帰謬論証派と自立論証派が分岐したことも、従来の多くの研究が確認してきたことである。

『宝環』は帰謬論証派という言葉の意味について、対論者の主張そのものから不合理な帰結が導出されるという帰

謬（prasaṅga）のみによって、その対論者の心に、中観の真理という所証を理解する推理が生じる、と主張するから帰謬論証派である、という意味のことを述べる。他方、自立論証派については、かれらは、自立的に確立された三条件を具えた確実な理由――確実な推論式に依って真実として事物の存在を否認するから、自立論証派といわれる、という。

『宝環』がここに述べている両派の名称の言語学的解釈は、帰謬論証派と自立論証派とが、中観の真理を論証する方法の相違によって名付けられたことを示している。われわれは、ブッダパーリタとチャンドラキールティが、中観の真理を論証するために推論式を構成することを避け、事物に本体があると論ずる対論者の主張から不合理な帰結が導き出されることを指摘すること――帰謬法のみを尊重したことをかれらの著書から知っている。他方、バーヴァヴィヴェーカが、「すべての事物は本体をもたず、空である」という、いわば論理を超えた最高の真実でさえも、確実な推論式を媒介として論証されなければならない、という立場をとったことも知っている。帰謬（prasaṅga）という方法は定言的推理の補助手段として、インド論理学や中観派においては最初期から知られていた。とくにカマラシーラ以後になるとそれは帰謬論証（prasaṅga-anumāna）として一種の推論式と認められ、それにたいして定言的論証は自立論証（svatantra-anumāna）と呼ばれるようになっていた。したがって、ブッダパーリタやチャンドラキールティが帰謬論証派（prāsaṅgika）と呼ばれ、バーヴァヴィヴェーカの一派が自立論証派（svātantrika）と呼ばれるようになったのは、かりにその呼称がインドにおいてではなく、チベットにおいて使用されたとしても、きわめて自然で当を得たものであることがわかる。

2　学説綱要書の批判的考察

自立論証派の細分類　帰謬論証派はそれ以上細分されることはないけれども、自立論証派については事情が異なる。シャーンタラクシタやカマラシーラはバーヴァヴィヴェーカと同じように論理学を尊重し、その著書においても推論式を多用して議論を進めるのを常とするから、かれらが自立論証派の側に分類されるのは妥当なことである。しかし、それ以下の細分類については多少の疑問がないとはいえない。

『宝環』はシャーンタラクシタを瑜伽行中観派に、バーヴァヴィヴェーカを経量行中観派に分類する理由としてつぎのようにいう。前者は、知識は自己自身を直接知覚する、という自己認識（自証 svasaṃvedana）を認め、外界の対象の存在を否認するのにたいし、後者は自己認識を認めず、外界の対象がそれ自身として存在する、と主張する。いいかえれば、シャーンタラクシタは瑜伽行派と同じように外界の対象は存在しない、と云うのにたいし、バーヴァヴィヴェーカは、経量部のように、原子の集積としての外界の対象の存在を認める、というのである。両者とも中観派であるから、最高の真実（勝義）としては、外界の対象はもとより、内なる認識も本体をもたず、空であるという。したがって自己認識の有無、外界の実在・非実在をめぐる意見の相違は世間的真理（世俗）の場におけることがらである。本来、自立論証派・帰謬論証派というのは最高の真理を論証する方法による分類であり、瑜伽行中観・経量行中観というのは世間的真理をどう考えるかによる分類である。その二つの分類は次元を異にしている。ところが『宝環』――そして多くの後期の学説綱要書は、瑜伽行中観と経量行中観とを自立論証派の細分類とすることで、上記異種類の二つの分類を一つの分類に合糅（ごうじゅう）してしまった。けれども一四世紀のウパロサルはこの二種の分類の次元の相違をよく

意識していたように思える。[66]

シャーンタラクシタは瑜伽行派の哲学を尊重し、これを説一切有部（以下、有部と略す）や経量部の哲学よりも高く評価している。したがってかれは、世間的真理の世界を理解するのに、認識のみが実在し、外界の対象は認識の表象にほかならない、という瑜伽行派の理論を適用した。認識の実在性の根拠は自己認識であるから、かれは当然それを是認し、強調している。こういう事情であるから、シャーンタラクシタとその継承者が瑜伽行中観派と呼ばれるのはもっともなことである。

バーヴァヴィヴェーカの扱い方　問題は、バーヴァヴィヴェーカが経量行中観派と呼ばれるのは何故かということである。『宝環』は、はっきりと、「経量部のように原子の集積による外界の対象の存在を認めるから」バーヴァヴィヴェーカは経量行中観派といわれる、という。このかぎりのことは正しい。バーヴァヴィヴェーカは『中観心論』とその自注『思択の炎』、さらに『般若灯論』などの著書において、瑜伽行派が原子論を批判して、外界の物質的存在を否定するのに対抗し、原子論を弁護して外界の実在性を主張している。しかもその原子論は、のちに詳論するように、有部のそれよりも経量部のものに近い。

しかし、『宝環』は、バーヴァヴィヴェーカは自己認識を認めない、とも云っている。たしかにかれは『中観心論』において瑜伽行派の自己認識の理論を批判している。けれども、自己認識の理論は瑜伽行派の独占するものではなくて、経量部にも共通するものである。いや、むしろ経量部が創説し、瑜伽行派がそれを継承発展させた、というべきなのである。そうであれば、自己認識を認めないバーヴァヴィヴェーカが経量部的であるということは自家撞着である、といわなくてはならない。

実をいうと、バーヴァヴィヴェーカは『中観心論』において、瑜伽行派が、われわれの認識はそれ自体の中に対象の形象という客観的契機（相分）とそれを把握する主観的契機（見分）との二部分をもつ、といって、認識の二分説を主張するのにも反対している。さきに述べた自己認識は、主観的契機を知覚する第三の部分にあたるから、これを加えれば認識の三分説がなりたつ。バーヴァヴィヴェーカは瑜伽行派の二分説ないし三分説を否定しているのである。ところが、この二分説ないし三分説は経量部も主張したものであるから、バーヴァヴィヴェーカは瑜伽行派に反対することによって、経量部をも批判したことになりかねない（後に再論する）。

このように考えてくると、『宝環』、さらに一般的に後期のチベット学説綱要書がバーヴァヴィヴェーカを経量部に拠る中観者とするのは、鵜呑みにするわけにいかないことになる。最近、松本史朗氏はこの問題を追及している。もっとも初期の学説綱要書であるエシェデ（Ye śes sde 九世紀）の『見解の区別』（*UTa ba'i khyad par*）のチベット語校訂テキストとその和訳はさきに上山大峻氏によって出版されたが、松本氏はそのうちの中観思想解説部分を再訳し、批判的に考察し、従来の学界の一般的見解をくつがえす意見を発表した[67]。

『見解の区別』はつぎのような趣旨を語っている。（A）ナーガールジュナとアーリア＝デーヴァとは『般若経』によって、諸事物は縁起しているもので、世俗においては幻と同様なものとしてのみ生起があるが、勝義においては自・他・自他双方・無因のいずれからも生じない、無自性のものである、といった。この二人は二種類に分けられたこともなかった。その後アサンガ（Asaṅga 無着、三一〇―四〇〇または三九五―四七〇頃）とヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親、四〇〇―四八〇頃）が唯識思想を宣べたが、バーヴァヴィヴェーカがあらわれて唯識説を論破した。（B）その後シャーンタラクシタは『瑜伽師地論』に依存してこういった。世俗においては唯識と一致して、識が境を知るのも、境そのものが識の自性であるから、両者の間に結合関係があるので自己認識によって知ることができる。勝義においては

その心も離一多性という証因によって分析すれば、有であるとは証明されない、と。シャーンタラクシタの著作は「瑜伽行中観」(rNal 'byor spyod pa'i dbu ma) と名づけられた。(C) バーヴァヴィヴェーカはナーガールジュナの宗見と一致して、内外の事物はすべて縁起しているものであるという。世俗においては、因と縁から生じたものであるから幻としてのみあるが、勝義においては、自と他と自他双方と無因から生じることは不合理である、という四種類の証因によって、もろもろの事物は無生起なのである、と。かれの著作は「経中観」(mDo sde pa'i dbu ma) と名づけられた。(D) カマラシーラは、瑜伽行中観と経中観との二種類の中観は、世俗において少し一致しないが、勝義において内外の事物はすべて無自性である、と主張することにおいて等しいので、矛盾はないといった。

「経中観派」 右の叙述は『見解の区別』のうちから目下のわれわれに必要な部分を摘記したにすぎないから、くわしくは上山・松本両氏の和訳を参照されたい。従来のわれわれの議論との関連からして注意すべきことは、ここでは、シャーンタラクシタと唯識説、とくに自己認識の理論との関係は明らかであるが、バーヴァヴィヴェーカと経量部説との関係は少しも触れられていないことである。原子論や自己認識批判もまったく出てこない。松本氏は『見解の区別』の記述を法上の『大乗稲芊経随聴疏』によって補強したうえで、「瑜伽行中観」の「瑜伽行」とはアサンガの『瑜伽論』を指し、「経中観」の「経」とは『般若経』等を意味する、と結論する。また叙述の順序から見て、エシェデは (B) の瑜伽行中観よりも (C) の経中観をより高く評価しているらしいこと、さらにカマラシーラは必ずしもシャーンタラクシタと見解を等しくしていないと考えられた、といっている。

松本氏は袴谷氏の指摘に従い、ジャムヤンシェーパの『大学説』のなかに引用されるラクシュミーの『五次第注』(Lakṣmī, *Pañcakramaṭīkā Kramārthaprakāśikā*. Peking ed., No. 2705) の中の記述を和訳している。(68)

「因と縁から生じるものであるから、対象が一方で成立し、無形象の識が他方で成立する。その両者とも無自性である」と経中観派（mDo sde'i dbu ma pa）[69]達によって実義（tattva）が把えられるのである。（Ṅi, 464a）

経中観派（mDo sde dbu ma pa）達は「因と縁から生じた十二処は、所取と能取の色として、別々に存在する。しかし無自性なのである」と主張するのである。（Ṅi, 508a）

「外的事物は、知の形象に他ならないが、それも無自性である」と瑜伽行中観派（rNal 'byor spyod pa'i dbu ma pa）達によって実義が把えられるのである。（Ṅi, 464a）

松本氏の紹介するこのラクシュミーの記述は、それがインド原典のものである点から、きわめて重要なものである。しかもラクシュミーは、経中観派が無形象知識論者であることを明記している。有形象・無形象の知識論についてはまもなく解説するけれども、インド人であるラクシュミーは経中観派を無形象知識論者と規定しているのである。経量部は有形象知識論のチャンピオンであったから、経中観と経量部、したがってバーヴァヴィヴェーカと経量部との関係はきわめて稀薄であるといわざるをえない。いままでに触れた自己認識・知識の二分説・有形象知識論など、また、認識因果説と外界非知覚論、その裏返しとしての外界推理説など、経量部の主要な認識理論についてバーヴァヴィヴェーカの言及するところは少ないし、言及してもそれらのいくつかにたいして否定的であるように見える。ただ、原子論による外界実在論だけにおいてかれは経量部と近似していると云えるだけのように見える。

「経（量行）中観派とは経量部に拠る中観派ではなくて『般若経』に拠る者の意味であり、瑜伽行中観とは瑜伽行派と一致する中観派ではなくて『瑜伽論』に拠る者の意味であった。それが、チベットの後代になるにつれて、言葉の類似から、経量部・瑜伽行派との結合として誤解されるようになった。」この松本氏の結論ははなはだ魅力的である。だが、私は、いましばらくこの結論への賛否を保留しておきたいと思う。この論文は松本氏の最近作であって、それ

にたいする学界の反応はまだ出ていないからである。エシェデの『見解の区別』における瑜伽行・経〔量行〕中観が松本氏のように解釈できるとしても、それはただちに後期学説綱要書の記述を誤解と断定する根拠にはならないし、なによりもわれわれのバーヴァヴィヴェーカ研究はその立場を確定できるまでには進んでいないからである。しかしともかく、この問題に関して、研究の現段階で可能なかぎりの検討をここに加えておくことにしよう。

3　バーヴァヴィヴェーカの立場

(a) シャーンタラクシタの批判　まず、チベットのみならず、すでにインドにおいて中観派がバーヴァヴィヴェーカの学流とシャーンタラクシタの学流との二派に分けられていたことは実証できる。さきに触れた、松本氏の紹介するラクシュミーの記述は、経中観派と瑜伽行中観派という名称までも記している点でもっとも重要な文献であるが、そのほかにボーディバドラの『智心髄集注』はつぎのようにいう。

> ここに、かれら中観派にも世間的真理について二つ〔の立場〕がある。〔知識の中の形象の〕顕現を考慮に入れないのは論師バヴィヤ（バーヴァヴィヴェーカに同じ）とその一派であり、〔知識に〕現われている所与は〔外界に〕実在するものではなくて、内なる知識のみが種々に現われるのである、と云うのが論師シャーンタラクシタとその一派である。(70)

このボーディバドラの紹介は、経中観・瑜伽行中観という学派名を出さない点を除けば、二派の主張内容の記述においてラクシュミーのそれに近似している。これら二者の記述はおそらくシャーンタラクシタおよびカマラシーラのつぎの記述に起源を有するものであろう。シャーンタラクシタの文章を和訳し、カマラシーラの注記の注意すべきも

のを丸カッコ内に収めておく。角カッコ内のものは私の補足である。

〔中観派が、世俗の事物とは要するに〕因果関係であると主張して、すべての悪しき批判者に答論したと考えている、それらの世俗の事物とはいったい何であるかを吟味しなくてはならない。〔すなわち、世俗の事物とは〕心と心作用だけから成るものなのか、あるいは、何かのためのものでもあるのか、と。（これは二種の中観の道を吟味することである。）そのうち一派の人々は、後の方の考え方に拠って、（『中観心論』という）論書のなかに、〔『十地経』に、この三界は〕心のみより成る、と云われているのは、行為の主体 kartṛ と果報の受用の主体 bhoktṛ 〔である自我 ātman〕を否定するためである、とそう論じる（バヴィヤ論師）のような者たちである。他の一派の人々はつぎのように考える。

原因と結果としてある〔世俗の事物〕もまさに知識にほかならない。自立的に存在する〔とされる外界の対象〕は〔実は〕知識のなかにあるのである。〔『中観荘厳論』第九一詩〕

自立的存在なるもの（すなわち、全く知覚されない atyanta-parokṣa 外界の対象）〔の形象 ākāra〕を捨てた、別個な知識の本性〔だけ〕を知ることはない。〔だから〕自立的存在なるものも、夢や幻などの形のようなものである。*〔というのは〕色形など、外界にあると思われているものが、知識と離れて別に存在するとしたところで、目のようには、同時にも異時にも近在する原因 pratyāsatti-hetu がないから知られることにはならないのである。そういうわけで、それら〔色形〕を知覚するとは、〔知識と〕別なものではない青などの形象を知覚することにほかならない。知覚を本性とするものであるから、夢や幻などの知覚と同様である。* たとえ、知識の形象を生ぜしめる〔原因としての〕別個な対象が結果〔である知識の形象〕とは別なものとして〔外界に〕あるのだ、と推理するとしても、しかも、直接知覚として知られないものについての推理にすぎない。しかもこの〔外界の対象〕は

存在しないと証明される。〔直前の瞬間の心という〕等無間縁がたしかにあって、〔現在の知識の形象の原因となり、それ以外に外的な原因は要らないし、〕原子などは否定されているからである。(71)

経量部的要素　さて、これらのインド資料、とくにシャーンタラクシタの記述から明らかになることは、シャーンタラクシタのバーヴァヴィヴェーカ批判を契機として自立論証中観派が二派に分かれたことである。中観の道に二派があり、その第一派がバーヴァヴィヴェーカ一派であるとはカマラシーラの明言するところである。第二派がシャーンタラクシタ自身の一派であることは、この一派がほかならぬ『中観心論』第九一詩に依拠することから明らかである。シャーンタラクシタは世間的真理を因果関係に集約し、それも知識にほかならない、と主張することから、かれが世間的真理として瑜伽行派の主張をとり入れていることは明らかである。したがって、その理由からかれの一派がのちに瑜伽行中観派と呼ばれたのも当然と考えられる。

シャーンタラクシタの記述のなかにある第二派（瑜伽行中観派）の批判の対象となっている主張、とくに「たとえ、知識の形象を生ぜしめる〔原因としての〕別個な対象が結果〔である知識の形象〕とは別なものとして〔外界に〕あるのだ、と推理する」ということが、もし第一派に帰せられるとすれば、バーヴァヴィヴェーカはここで世間的真理において経量部に随うもの、と考えられていた、といえる。というのは、この主張は、有形象知識論と外界推理論とを含み、典型的な経量部の思想であるからである。そうであれば、バーヴァヴィヴェーカ一派がのちに経量行中観派――世俗の理解において経量部に依拠する中観派とよばれるようになったこともきわめて自然であるといわねばならない。しかし、この点を確かめるためにはバーヴァヴィヴェーカ自身の言葉にさかのぼる必要がある。はたしてバーヴァヴィヴェーカに経量部的な思想が認められるであろうか。

まず、『十地経』の三界唯心の文を行為主体とその果報の受用の主体、つまり自我の存在を否定するためのもので、外界を否定するものではない、とする解釈は、カマラシーラによってバーヴァヴィヴェーカの『中観心論』に帰せられている。これは正しい。同論第五章第二八詩 bc[72] に「経に心のみと説かれるは行為主体と受用主体を否定するためである」とあるからである。また『般若灯論』第二五章において、三界唯心の文を唯識無境の経証として引用する瑜伽行派にたいして、バーヴァヴィヴェーカは「これは答にならない。〔われわれは〕経の言葉を別様に解釈するから」と云う。アヴァローキタヴラタはこれに注して、この経文は心より別個の行為主体・受用主体はないと否定するために唯心と説いたのであって、外界の対象を否定するためではない、という趣旨を語っている。[73] したがってシャーンタラクシタの記述における中観第一派がバーヴァヴィヴェーカの一派であることは直接に確かめられる。また、外界の対象の存在を認める以上、バーヴァヴィヴェーカは世間的真理については有部あるいは経量部に依拠する、といってよい。

(b)「心」と「心作用」

バーヴァヴィヴェーカは『中観心論』第五章第二七―二八詩（自注『思択炎』を含む。以下同じ）および『般若灯論』第二五章において、「等無間縁のように、認識の対象であるものは心を本性とするものである。外界の対象も認識の対象である。ゆえにそれは心を本性とするものである」という趣旨の瑜伽行派の推論式を批判している。瑜伽行派は心と心作用とを別体と考えるから、直前の瞬間の心・心作用である等無間縁は心を本性とするもの（直前の瞬間の心）と心と別なるもの（心作用）を含むことになる。したがって外界の対象も心であるものと心でないものとの両者よりなることになるから、この推論式は成立しない、とバーヴァヴィヴェーカはいう。[74] もし瑜伽行派が心と心作用とは同一の本性のものである、というならば、それは自己の定説にそむくものであり、中観派の心・心作

用一体の理論に同ずるものであるから、この推論式はすでに証明ずみのことを証明するだけとなる。バーヴァヴィヴェーカはさらに『中観心論』第五章第四四―四五詩において、唯一の心のみがある、という意味の「唯識」を証明するためには瑜伽行派は、心・心作用の一体なること、および心とは感受などの心作用の和合にたいして仮説されるだけのものであること、を認めなければならないが、それではまた自説を棄てて、他者つまり中観派に従って論じるだけのこととなる、といっている。[75] バーヴァヴィヴェーカによれば、受・想・思・触・作意などの心作用が束蘆のごとくに集合したもの（saṃghāta）と地水火風という能造の四大の集合と、色香味触という所造色をもつ壺などとの上に仮説されるものが心である。

要するにバーヴァヴィヴェーカは心・心作用は一体であり、心の種々の分位が心作用にほかならず、心とは心作用と外界の対象との集合にたいして仮説されるものであってひとつの実体ではない、というのである。このような理論が有部および瑜伽行派の一派の心・心作用別体説を批判し、経量部の物心二元論および心・心作用一体説に根拠をもつものであることは、山口益氏の指摘するとおりである。[76] この点に関するかぎり、バーヴァヴィヴェーカは経量部的であるということができる。

(c) **原子（極微）論**　バーヴァヴィヴェーカが世間的真理として外界の対象の実在性を認めていたことは確かであるが、その外界の対象とは何であり、いかなる形で認識に参与するのであろうか。『中観心論』第五章第三一―三三詩において瑜伽行派は、知覚の対象について、多くの原子の一々が単一なままで対象となるか（第一説）、集合した形で対象となるか（第二説）である、と二種の原子論を紹介し、第一説にたいしては、単一な原子は知覚の中に顕現して見えるものとはならないから、知覚の対象ではない、と批判し、第二説にたいしては、集合した諸原子はたとえ知覚

に顕現して見えることはあっても、軍隊や林が実体でないように実体としてあるのでないから、これも知覚の対象ではない、と批判する。[77]

ここの第一説が、物質的存在は多くの原子が間隙をもってゆるく集合したものであるが、一々の原子が知覚に参与し、その対象となる、という説一切有部の原子論であり、第二説が、多くの原子が間隙なく近接して集合した集積体が知覚の対象である、という経量部の原子論に相当することは明らかである。また、それにたいする瑜伽行派の批判の原理が、認識の対象はその形象を知識の中に顕現せしめ、かつ、実在するものでなくてはならない、という二条件であることも明らかである。瑜伽行派は有部にたいしては、単一な原子は知覚されない、という有部自身の学説を逆用して、それが知覚の対象でないことを指摘し、経量部にたいしては、集合したものは仮象であって実体でない、というこれも経量部自身の学説を逆用して、実体でないものは知覚の対象でないと難じているわけである。そして知識に顕現する形象を与え、かつ実在するものと規定される知覚の対象は、直前の瞬間の心・心作用であって、原子の集合体としての外界の対象ではないと云うのである。

『中観心論』第五章第三四―三六詩においては、バーヴァヴィヴェーカは瑜伽行派の第一説批判にたいして、単一な原子が心の対象でないことは中観派も許すところであるから、その証明は既にわかりきったことをことさらに論証するにすぎない、と答える。第二説批判にたいしては、原子集合体（極微聚）の最小なるものも地水火風の四大元素と色香味触の四元素所造の八事の倶生したものであり、また壺などは同種の原子（厳密には原子集合体）の集積体であって、ともに実体と認められるから、瑜伽行派の批判は成り立たない、という。[78]

バーヴァヴィヴェーカの原子論で特異な点は、かれが原子の集積（bsags pa, saṃcita）と合集（'dus pa, saṃghāta）とを厳密に区別していることである。集積とは同種の原子が同一の依り所に集合したもので、たとえば壺のごときもの

であり、合集とは象・馬や黄刺樹・担木樹など異種類の事物が異なった依り所に集合し、軍隊や林などと仮説されるものである。そして壺などの集積した原子は、その形象として顕現する知識の原因であるから、認識の対象として認められる、とバーヴァヴィヴェーカはいう。

『般若灯論』第二五章においても同じ主題の対論が展開されるが、ここでバーヴァヴィヴェーカは、最高の真実としては、瑜伽行派の原子論第一説批判はすでに証明ずみのことを論証するにすぎないといいながら、他方世間的真理の立場でこの第一説を解釈し直して弁護している。かれはいう、「集積した物質的存在において、他〔の原子〕によって資益されている原子たる物質は、たとえ単一であっても、それ自体として顕現する知覚を生ぜしめるから、その知覚がある以上は、〈それは顕現しない〉という〔瑜伽行派の論証の理由は〕成立しない」[79]。アヴァローキタヴラタはこの文章に注してつぎのような趣旨を語っている[80]。大勢の人々が協力して大木を倒すとき、たとえ一人一人の力は顕現しなくても、全体として大木を倒す力があらわれるならば、一人の力もまた自体として顕現する知覚を生ぜしめるということができる。それと同様に原子の集積が、ひとつひとつ相互に協力しあって集合し、知覚の対象となるならば、単一の原子も自体として顕現する知覚を生ぜしめるということができる、と。

原子論の先駆思想　バーヴァヴィヴェーカは、壺のような、同種の原子の集積体は実在であり、その中の一いちの原子も相互に資益しあうことによって自己の形象を知識のなかに顕現させる、という考え方をいったいどこから得たのであろうか。おそらくかれはそれをヴァスバンドゥに負うている。

『倶舎論』第一章第二〇詩前半は蘊・処・界の語義を説明して、それぞれ聚・生門・種族の意味であるという。蘊が聚、すなわち集合（rāśi）といわれるのは、過去・未来・現在、内・外、粗・細、勝・劣、遠・近などの一切の物

質的存在を一団となして色蘊と名づけ、受・想・行・識についても同様であるからである。それにたいし、処は心・心作用を生じ成長させるの意味、界は種族または種類の意味に解せられている。

ヴァスバンドゥはこの『倶舎論』第一章第二〇詩前半にたいする注疏において、蘊（skandha）の意味を「集合」（聚 rāśi）と解する有部にたいし、もしそうならば蘊は多くの実体の集合であるから実在でなくて仮象（prajñaptisat）となってしまう、と批判する。有部は、もし集合体が仮象であるというならば、物質である感官や対象（有色処）も仮象となってしまう、なぜならたとえば眼処は多くの眼の原子の集合したものであるから、と反論する。それにたいしてヴァスバンドゥは「そうではない。集合している一いちの原子に原因としての性質があるから（ekaśaḥ samagrāṇāṃ karaṇabhāvat）。〔それを認めなければ、感官は〕対象を補助因として〔はじめて機能するので〕あるから、〔対象とは〕別個に処とはならないであろう」という。ここには明らかに、多くの眼の原子が、それぞれ知覚を生ずる原因としての力用をもって集積した眼という感官は実体であり、同じことは眼の原子とは異なった種類である色の原子の集積としての対象についてもいえる、という思想があらわれている。

ヤショーミトラはこの個所にたいする注釈において丸太曳きと一塊の毛髪の譬えを引いて説明している。大勢の人びとが丸太を曳くとき、曳き手の一人一人には曳く能力がないけれども、互いに協力しあって集合した人びとにはその能力がある。また別々に置かれた一本一本の毛は視力の弱い人の視覚を生ずることはできないが、多くの毛が集まれば、たとえ結合されなくても、それができる。それと同じように視感官の諸原子や色の対象の諸原子も、単一では視覚を生ぜしめることはできないが、集合すればそれができる。存在物の効力（śakti）とはそういうものであると理解しなければならない、と。(81)

バーヴァヴィヴェーカとアヴァローキタヴラタが同種の原子の集積は実在であり、知覚を生ずる能力がある、と論

じたときに、かれらがそれぞれこのヴァスバンドゥとヤショーミトラの理論に影響されていたことはまず間違いないであろう。そうとすれば、バーヴァヴィヴェーカはその原子論においても経量部に負うところがあるといわねばならない。

経量部はもともと、原子は実体であるが、多原子の集合体は仮象である、という見解をもっていた。それはヴァスバンドゥが、多くの（異種類の）実体が集合してできた蘊は仮象である、といっていることからもわかる。しかし、同じかれが、感官とその対象とは、それぞれ、相互に資益しあう同種の原子の多数が集積したものであるから、仮象ではなく、知覚を生ずる原因である、というときには、「実在」の定義にある修正が施されている。のちにダルマキールティ（Dharmakīrti 六〇〇―六六〇頃）が「効果的作用能力をもつものが実在である」と定義するにいたるには、ヴァスバンドゥのこの修正があずかって力があったはずである。さらにダルマキールティが、散在している個々の原子は知識の対象となることはないが、それらが間隙なく近接して集積する場合には、知識を生ぜしめる能力という特殊性（viśeṣa）をもつにいたり、知識の対象となる、と云い、個々の原子にはなかったのに、多数が集積したときに加わるこの特殊性を添性（atiśaya）と呼び、添性を生じた原子の集積は、知識に自己の形象を投げ入れ、知識を生ずる原因である、といって経量部の原子論を完成するに至るのに[82]、ヴァスバンドゥとバーヴァヴィヴェーカはいくばくかの寄与をなしたのである。

(d) 無形象知識論と有形象知識論　バーヴァヴィヴェーカが瑜伽行派の原子批判に答えて、相互に資益しあう同種の原子の集積はその形象として顕現する知識の原因である、といっていることは、かれが有形象知識論（sākārajñāna-vāda）をとっていたことを示している。もしそうであれば、かれの認識論的立場は経量部のそれと一致するというこ

とができる。その点をいま少し確かめるとともに、外界非知覚説、云いかえれば外界推理論（bāhyārthānumeya-vāda）にも関説することにしよう。

有部は認識は、同時に存在する対象と感官と意識との接触、相互作用によって起こり、そのさい、ほんらい無色透明な知識は対象の形象を照明するのだと考えた。云いかえれば認識される形象は外界の対象に所属し、形象をもたない知識がそれを模写することになる。この理論を無形象知識論（nirākārajñāna-vāda）という。これにたいして経量部は認識を因果関係として捉える。対象は、感官とともに、原因として一瞬前に存在し、その結果として知識が対象に似ること、対象の形象をもつことが知識が対象を知ることである、という。そのさい、形象は結果としての知識に所属し、外界の対象に所属するのではない。認識を因果として理解し、対象の形象は知識に所属するとするこの理論はすでに『倶舎論』に経量部のものとしてあらわれ、後代、有形象知識論と呼ばれるにいたるものである。(83)

結果としての知識が対象の形象を帯びて生じるときには、原因としての外界の対象は一瞬前にすでに滅してしまっているから、知識が外界の対象自体を見る機会はない。別な云い方をすれば、われわれが対象を知覚しているときには、それはすでにわれわれの知識の一部である形象となっているのであって、外界にあるわけではない。逆にわれわれが対象を知覚していないときには、外界における対象の存在を知りようがない。こうして外界の対象とは決して知覚されることのない「何物か」であることになる。こうして、いわば外界非知覚説が成りたつことになる。

瑜伽行派はこの見えざる外界の対象を存在しないと論じ、知識の形象の原因は外界にあるのではなくて、その知識の直前の瞬間の心・心作用、つまり、等無間縁にあるという。ここに瑜伽行派の唯識無境の理論が成立した。経量部はしかし、見えざる外界の対象が存在しないとはいわない。外界の対象がまったく実在しないとすれば、ある知覚表象が一定の時と処に限定されて起こることが説明できなくなる。また同じ時と処においてもある特定の人にある知覚

が起こり、他の人には起こらないことも説明できないし、水を飲んで渇きがおさまり、蜂に刺されて腕が痛むという効果的作用のあることも説明できない。そこで経量部は、外界の対象は知覚はされないけれども、「何か」としてなくてはならない、という形で要請され、推理されるという。この考え方は、ヴァスバンドゥの『唯識二十論』第二詩にあらわれ、『唯識述記』によって経量部説と明言されている。この理論は後代、外界推理論と呼ばれるようになった。以上に略述した経量部の認識因果論・有形象知識論・外界推理論をあわせて、広い意味での有形象知識論という。

さて、上に紹介した瑜伽行派との対論において、バーヴァヴィヴェーカは、原子の集積体はその形象として顕現する知識の原因である、とか、集積体はそれ自体として顕現する知覚を生ぜしめる、という意味のことをしばしば語っている。もとより、かれの議論は瑜伽行派批判のスタイルで書かれていて、自己の立場を明らかにすることを目的としていないために、いつも舌足らずではある。しかし、原子の集積体が原因となって、その形象として顕現する知覚を生ぜしめる、という考え方は有形象知識論以外の何物でもない。

それがさらに明瞭になるのは、『般若灯論』第一章のつぎの記述である。丸カッコ内の文はアヴァローキタヴラタの注を摘記したものである。(84)

(アビダルマに六識聚は)所縁をもつ、というのは言語習慣の真理の規矩を確立するためであって、(青・黄などの)ある所縁が生じるとき、その(青・黄などの)形として顕現する(知識)が生じるから、所縁をもつ、といわれるのであるが、財産家のように(ある人とある財が)同時に結びついているからではない。財産家の譬は知識と対象とが同時に存在するのをいうのであるから、その否定は対象と知識が異時に、つまり因果として関係することを示す。対象の結果として知識が対象の形として顕現して生じる、というのであるから、これは明らかに経量部の有形象知識論である。

(e) **外界推理論**　経量部の外界推理論が明白にあらわれるのはダルマキールティにおいてであるが、すでに、さきに紹介した『唯識二十論』第二詩において予想されていた。バーヴァヴィヴェーカも外界推理論について明言することはないけれども、山口益氏が経量部的として指摘した、バーヴァヴィヴェーカの「法性色」解釈は注意に価する。『中観心論』第五章第二九詩およびその『思択の炎』注においていう。

たとえ、思惟されただけの対象 vikalpita-artha が空であるから知識の存在だけが証成される、としても、思惟されたのでない対象もあるから、対境がないことにはならない。（第五章第二九詩）

というのは、知識〔はその〕上に思惟された対象として空であるとはいえ、如来によって自知される法性色という対象はあるのであるから、言葉どおりの本性ではないものはあるのであって、思惟されたのでない対象がある以上、対境はあることになる。すべての知識に対境が空であることにはならない。(85)

このバーヴァヴィヴェーカの議論に先立って瑜伽行派は『二万五千頌般若経』の「弥勒請問章」の経文を引きながら、(1) 物質的対象とは名称・表象・仮説・言語に依存して、それらとは別個に実体として存在すると妄想されたもの、(2) 名称などの四つが物質的対象として思惟されたもの、(3) 第二の思惟されたもののなかには第一の外的な実体としての対象はなく、思惟された対象も自立的にあるのではない。つまり対象はないけれども名称など四つの拠り所としての心識はある。この心識が法性色といわれる、と論じている。いわば物質的対象を三性説にそって解釈しているのである。バーヴァヴィヴェーカは法性色を、凡人の妄想や思惟を超えた、如来のみが自知する対象と解し、それはないとはいえない、と反論しているのである。このバーヴァヴィヴェーカの解する法性色は、凡夫の知覚と理解によって把握されないが、如来の自知――経量部の正しい見方、真正な推理によって理解される実在としての外界の対象であろう。とすればこの議論は経量部の外界非知覚説・外界推理論に通じるものがある。

(f) 認識成立の契機　有形象知識論の立場では、認識とは知識がそれ自身の中にある対象をみずから知ること、すなわち知識が知識自身をみずから知る、という知識の自己認識にほかならない。この一つの事実を論理的に分析して説明すると、知識のなかには対象の形象という客観的契機（所取・相分 grāhya）とそれを知る主観的契機（能取・見分 grāhaka）とその主観的契機を知る自己認識契機（自証分 svasaṃvedana）との三分がある、ということになる。知識は物質と異なって形や大きさをもたない、単一の存在であるから、その中に三つの部分が実在するわけではない。だから三分説というのはあくまで論理的・便宜的な説明にほかならない。自己認識を省略してその機能を主観的契機に負わせれば二分説が成立し、自己認識をさらに知るもう一つの契機（証自証分）を想定すれば四分説となる。このさい、証自証分を知る第五の契機は必要とされず、証自証分は自証分が知る、という相互作用で代用されるから、認識の五分説というものは存在しない。また、知識は単一な自覚的存在である、という本来の意味に立ち返れば、知識の形象が形象自身を知り、その知覚をも自覚していることが認識である、という一分説も成りたつ。もちろんこの種の議論は、自証分証明にさいしての記憶の問題などをからめて、複雑に発展したものであるが、その詳述は本講座第九巻に譲り、ここでは細部に立ち入らない。

有形象知識論の二分説ないし三分説による説明は、外界の実在を認める経量部にも、外界のかわりに、現在の認識の直前の心識（等無間縁）を認識の原因とする瑜伽行派にも共有されるものである。また三分説はバーヴァヴィヴェーカに先立つディグナーガによってすでに確立されていた。しかるにバーヴァヴィヴェーカは『中観心論』第五章において二分説および自己認識を否定している。これは、かれの瑜伽行派批判にさいして行なわれたものであるとはいえ、かれと経量部との関係を吟味しているわれわれにとって気にかかることである。

バーヴァヴィヴェーカは上掲書同章第二〇―二二、二六詩その他において瑜伽行派の認識の二分説および自己認識

の理論を批判している。瑜伽行派は、たとえば水晶の近くに青い物が置かれると水晶は青の形象となる。そのとき水晶自体は透明な、照明（prakāśa）するものであり、青はその形象である。そのように知識も自体としての顕現と対象としての顕現という二分をもつ、という。それにたいしてバーヴァヴィヴェーカは、水晶が透明な照明であった瞬間と青色に変じた瞬間とは異なる、つまりその二つの瞬間における水晶は別々なものであるから、一時に二つの顕現をもつわけではない。それと同じように、知識に二分はない。対象としての顕現と別に自体としての顕現があるわけではない、という。

同書同章第二六詩下の注釈においてバーヴァヴィヴェーカは「物の独自相（svalakṣaṇa）のみを認識する直接知覚（pratyakṣa）は思惟と記憶の分別を離れていて、青などの自体として定義されない（avyapadeśya）ままの自体として物質的対象を、定義されないままの自体のように、自己認識の形で理解する、それ故に対境として顕現するただひとつの知識の上に認識の作具（pramāṇa）とその結果（pramāṇaphala）の二つがあるわけである。だから〔瑜伽行派の推論式の〕理由は不成立であり、知識が二分として顕現すると考える必要はない」という。(86)

思惟と記憶の分別というのは『倶舎論』にいう計度分別と随念分別のことで、その二つを離れた直接知覚とは『倶舎論』の自性分別に当る。自性分別は分別とはいいながら、有部においても思惟とはいえないほどの微弱な思惟であるが、経量部やバーヴァヴィヴェーカにおいては、それは思惟をまったく交えない直覚の意味での直接知覚になるわけである。認識の作具と結果というのは知識の客観的契機と主観的契機の別名として理解してよい。この引用文は二分説を批判しているわけであるが、内容的には一つの知覚の上に客観・主観がかりに設定され、自己認識もその知覚と別なものではない、といって第三分としての自己認識をも否定する意図をもつことは明らかである。

このように見てくると、バーヴァヴィヴェーカが否定したのは、認識の主観・客観・自己認識という三契機を、あ

たかも知識の中に実在するように理解するその考え方であって、一つの認識にいわば三種の機能がそなわっているという、本来の有形象知識論そのものを否定したわけではないことがわかる。三分説がその発展の頂上に至った時期においてすら、ダルマキールティは「知識自身は〔ほんらい〕区分をもたないが、誤った見解をもつ人びとによって、あたかも客観・主観・〔自己〕認識作用という区別をもつかのごとくにみなされる」といっている。[87] バーヴァヴィヴェーカの見解もまさにそのようであったのである。バーヴァヴィヴェーカの有形象知識論は、いわば、一分説であったわけである。

結論——バーヴァヴィヴェーカの思想的位置　以上、(a)〜(f)の諸項目にわたって吟味してきたかぎりでは、バーヴァヴィヴェーカの思想は、たとえ瑜伽行派の解釈する二分説・自己認識にたいする批判を含む点で典型的な経量部思想ではないとしても、全体としてまさしく経量部的であるといえる。

『宝環』はその「経量部の章」で経量部を二種類に分けている。一つはヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親、四〇〇—四八〇頃）の『阿毘達磨倶舎論疏』（*Abhidharmakośabhāṣya*）に従う「経典随順派」（Luń gi rjes 'brań gi mdo sde pa）であり、他はダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、六〇〇—六六〇頃）の七部作に従う「論理随順派」（Rigs pa'i rjes 'brań gi mdo sde pa）であるという。ゲシェルンドゥプソーパとホプキンスとによる英訳は、経量部の認識手段（pramāṇa）の分類が扱われ、知覚が自己認識を含む四種に細分されることが書かれている部分の下に、「経典随順派は自己認識を認めない」と注記を加えている。この注記がどこまで正しいかについてはただちに判断はできないが、『倶舎論疏』のなかに自証の記述がないのは確かである。経量部の原子論や素朴な有形象知識論はヴァスバンドゥに認められるけれども、それはダルマキールティ以後の高度な認識論とは比較にならない。要するに、バーヴァヴィヴェー

カの思想は、ヴァスバンドゥ、ディグナーガからダルマキールティへ発展してゆく過程にある経量部の思想を反映していたわけである。

(g) **まとめ**　以上に論じてきたバーヴァヴィヴェーカの立場について、学説綱要書との関連において、結論を述べておこう。シャーンタラクシタとカマラシーラの記述はきわめて正確なものである。その記述からつぎのことを理解できる。バーヴァヴィヴェーカは外界推理論と有形象知識論を採用している点で、世間的真理において経量部に随う中観者である、と。そしてこの事実はバーヴァヴィヴェーカ自身の著作において確認される。

ボーディバドラは、バーヴァヴィヴェーカが知識の中の対象の形象の顕現を考慮しない、といっているが、それはボーディバドラの誤解である。

ラクシュミーはバーヴァヴィヴェーカの名は挙げないが、経中観は無形象知識論を主張する、という。もしかれが経中観という名称によってバーヴァヴィヴェーカを意味したとすれば、これはかれの誤解である。もしそれを誤解でないとすれば、かれのいう経中観とは「経量部に拠る中観者」の意味ではなくて、「般若経に倣う中観者」のことであり、瑜伽行中観とは「瑜伽論に倣う中観者」であるかもしれない。しかし、その場合も、『般若経』『瑜伽論』の段階で無形象知識云々をもちだすのは時代錯誤である。

エシェデの『見解の区別』はバーヴァヴィヴェーカの原子論や外界実在論、さらに認識論にいっさい触れていない。したがって瑜伽行中観、経中観の分類の基準は外界実在論や認識論ではない——シャーンタラクシタが唯識無境の説を採用した、というかぎりのことは、五世紀以降の認識論を顧慮しなくても、初期唯識を考慮するだけでも云えることである。そうとすれば、エシェデの分類の基準が『瑜伽論』と『般若経』であったという松本説は、少なくとも、

否定することはできない。

『宝環』はバーヴァヴィヴェーカは自己認識を認めない、というが、それは、かれが瑜伽行派の自己認識を否定したことを意味するだけである。かれが経量部の自己認識や有形象知識論を採用しなかった、という意味に解することはできない。ボーディバドラやラクシュミーも、おそらく、バーヴァヴィヴェーカの瑜伽行派批判に目を奪われて、その認識論の真相を見あやまったのであろう。

エシェデの『見解の区別』の段階で、経中観が「般若経に随う中観者」、瑜伽行中観が「瑜伽論に随う中観者」であったことが事実であるとしても、後代の学説綱要書が前者を「経量部に拠る中観者」、後者を「瑜伽行派に拠る中観者」と解釈したことには意義があるし、間違いとはいえない。

4　形象真実論中観派

(a) 形象虚偽論と形象真実論　瑜伽行派内部における形象真実論（satyākāra-vāda）と形象虚偽論（alīkākāra-vāda）――それぞれ有相唯識、無相唯識と呼ばれることもある――との対論については本講座第八巻『唯識思想』の沖和史「無相唯識と有相唯識」を参照されたい。この対論は中観派にも影響を与え、自立論証中観派を形象真実派と形象虚偽派とに分けるに至ったので、その叙述に必要なかぎり、瑜伽行派内の分岐についても触れておく。瑜伽行派内の形象真実論・形象虚偽論の対立は一一世紀のジュニャーナシュリーミトラ（Jñānaśrīmitra 九八〇―一〇三〇頃）、ラトナキールティ（Ratnakīrti 一〇〇〇―一〇五〇頃）の師弟とその同時代人ラトナーカラシャーンティ（Ratnākaraśānti）との間でもっとも鮮明な形をとっているが、すでにシャーンタラクシタの時代にもその対立は十分にうかがえ、さらに遡っ

て玄奘の『成唯識論』にもその記述が見える。

経量部の有形象知識論では、外界の対象は決して知覚されないが、推理によってその実在性が証明された。その外界の対象がわれわれの知識の中に投げ入れた形象、つまり知覚像が実はわれわれにとっての全世界である。外界の対象そのものは「何かがある」としか云えないものであるが、それは知識の中では、たとえば壺とか銀貨とかの形象をとって顕われる。

瑜伽行派は、経量部が要請していた外界の対象を無用の存在と考え、それに代えて、直前の瞬間の心を認識の対象であるという。けだしそれは次の瞬間の心にとって実在する原因であるとともに、その心の知覚像と相似した形象をもっていたはずであるからである。ところでこの、直前の心から生じた知覚像をもつ現在の心は、それ自身、全一な実在であるけれども、論理的に分析すれば客観的契機と主観的契機の二つに分けられ、さらにその主観—客観を自覚する自己認識を加えて三分に分けられることはすでに述べたとおりである。客観としての形象はあるときには壺であり、あるときには銀貨であり、あるときには貝殻である。しかしそれらの形は変わっても、それらはそれぞれいつも見えている。見えているとは照出され、自覚されていることである。してみれば、心の形象は主観—客観と照出作用としての自己認識との結合であるということができる。

さて私が浜辺を歩いていて銀貨を見つけて拾い上げるとする。ところが一瞬後にその銀貨は実は貝殻であったとわかるとする。それは銀貨の形象が一瞬後に拒斥されて貝殻の形象に訂正されたことである。そのように拒斥され、訂正されうる形象は一般的にいって虚偽である。しかし、銀貨を見えさせ、貝殻を顕わしていた照出性そのもの（prakāśamātra）、云いかえれば自己認識は常に、変わらずにある。だから、主客の形象は虚偽であるが、自己認識は真実である、ということになる。これが形象虚偽論と呼ばれる理論である。この理論を瑜伽行派の三性説にあてはめて説明

するとこうなる。世界とは個人の根源的認識であるアーラヤ識の顕現にほかならない。このアーラヤ識は恒常的実体ではなくて、前々の瞬間から後々の瞬間が因果の連鎖となって、変化しながら継続してゆく認識の流れであり、その存在は常に前刹那に依存するから、「他に依るもの」（依他起性）といわれる。このアーラヤ識の構想作用（虚妄分別）によって、主客の形象が内部と外部との二つの世界に振り分けられた状態を「妄想されたもの」（遍計所執性）という。「他によるもの」が妄想された主客の形象を完全に離れ、解脱した状態を「完全に成就されたもの」（円成実性）と呼ぶ。さきに述べた虚偽なる形象は「妄想されたもの」に属し、純粋な照出作用そのものとしての自己認識は「完成されたもの」に属する。

形象真実論は、しかし、形象が虚偽であることを肯んじない。銀貨の形象が一瞬後に貝殻のそれに拒斥訂正されるということはありえないという。二つの形象は時間的に前後して現われるのだから、その間に対立関係はないからである。銀貨の形象の真実性を疑えば、貝殻の形象の真実性を信じる根拠もなんら得られないから、すべての形象が虚偽であることになるのは、形象虚偽論者のいうとおりであるが、しかし、形象を離れた自己認識を独立に認識することは誰にとっても不可能である。だから、形象自体は真実であるが、われわれの構想作用、いいかえれば意識（manovijñāna）と自我意識（manas）の分別（adhyavasāya＝vikalpa）が形象を誤って解釈することによって妄想された世界が顕現するだけである。形象と自己認識は切り離すことのできないものであり、ともに「他に依るもの」の本質をなす。他方、分別こそが「妄想されたもの」の本質である。したがって分別さえ除かれれば、形象は形象としてありながら、「他に依るもの」は「完全に成就されたもの」に転換し、解脱は完成される。このようなものが形象真実論の骨子である。いわば、われわれが解脱したその一瞬に、虚偽なる形象は消え失せて、ただ光り輝く自覚のみが残る、というのが形象虚偽論であり、解脱したときにも緑や紅や白の形象は残るが、聖者はそれを柳の緑、花の紅、あ

るいは銀貨や貝殻の白と構想しないだけである、というのが形象真実論の云い分である。

(b) **シャーンタラクシタ**　本章二の1で述べたように、『宝環』は瑜伽行中観派を「形象真実派と一致する中観者」と「形象虚偽派と一致する中観者」とに分け、前者にシャーンタラクシタ、カマラシーラ、ヴィムクティセーナを、後者にハリバドラ、ジターリ、カムバラを配属していた。『宝環』そのものはそのように配属する理由については何も語っていない。そしてその『宝環』の配属が正しいか否かを見きわめることはかなり困難なことである。というのは、これらの中観哲学者の著述はつねに最高の真実の立場から他学派の思想を批判するスタイルで書かれているうえに、みずからの世間的真理における立場を表明することはほとんどないからである。その中観者が世間的真理においてどの学派に一致するかを知るためには、われわれはかれの他学派批判のことばのニュアンスから推定せねばならない。ここではまだ研究のほとんどできていないヴィムクティセーナ、ジターリ、カムバラを除いて、シャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラという著名かつ重要な三人の学者について、研究の現段階で分っているかぎりのことを記しておく。

シャーンタラクシタが瑜伽行中観派であることはさきに二の3 (a) のなかで和訳した『中観荘厳論』第九一詩およびその注から確認できたことであるが、かれが形象真実派と形象虚偽派とのいずれに一致するかを実証することはきわめてむずかしい。たとえば沖和史氏は本講座第八巻所収の論稿において、断定は避けながらも、シャーンタラクシタを形象虚偽派に配しているし、私自身も従来同じ意見を述べてきた。しかし、この問題について注目すべき新見解を提出している学者がいる。ふたたび松本史朗氏である。氏はこの問題を "Sahopalambhaniyama" と「Ratnākaraśānti の中観派批判（下）」という二つの論文の中で扱っている。[88] 松本氏はシャーンタラクシタが瑜伽行中観派のう

ちの形象真実論者に属するという結論を、二つの方法で証明しようとする。まず、その第一の論証を紹介する。氏は『中観荘厳論』第六四、九一の二詩を訳出し、第六四詩は「因果関係にある事物、即ち依他起性が世俗有であることを説き、第九一詩は依他起性が唯心であることを説いている。故にこの二偈が真にシャーンタラクシタ自身の世俗説を説くものと考えるならば、シャーンタラクシタは世俗において唯識性を認める、と云うことができるであろう」と云い、さらにわれわれが本章二の3(a)に訳出した第九一詩にたいする自注の一部（三六ページ、＊…＊の部分。氏の訳文は拙訳と一部理解が違うが、いまの議論には影響はしない）を掲げたあとで云う。「……というシャーンタラクシタ自身の注釈を見れば、そこで認められた唯識説が、有形象説（形象真実論のこと）であることが理解されるであろう。何故ならば、ここで色等は知の形象であると理解され、しかも色等は、依他起性、即ち世俗有であるから、知と同様に形象も世俗有であることが、そこで承認されているからである」と。(89)

『中観荘厳論』第六四詩　さて松本氏の第一の論証の正否を確かめるためには、まず第六四詩の意味を確かめなくてはならない。ここに同詩を自注とともに訳出する。シャーンタラクシタは第四六―六三詩の間に瑜伽行派の形象真実論と形象虚偽論とを批判し終り、第六三詩下で、あらゆる事物は、吟味に堪えないから、吟味されないかぎり魅力的であるにすぎない（avicāraramaṇīya）性質のもので、幻の象・馬・人などのようであり、世俗（saṃvṛti）のみの相である、という。経証を挙げたのちに第六四詩に移る。（丸カッコ内はカマラシーラ注の摘記。角カッコ内は筆者の補い。）

たとえ、「これら世俗のものは無存在なのか。もしそれが無存在ならば、見たり欲したりする効果的作用 artha-kriyā があることと矛盾する」と云うとも、それはそうではないと説く。

吟味されないあいだだけ魅力的であるにすぎず、生と滅の属性をもち、効果的作用の能力あるものを世俗なり

と理解する（第六四詩）。

世俗とは言語表現 śabdavyavahāra だけの性質のものではなくて、縁起した、見られ欲せられる（すなわち、知覚され、知覚のままに決択される）ものは吟味に堪えないから実世俗 bhūtasaṃvṛti である。（実世俗とは一般によく知られたままに観察されるからであり、一般によく知られたことを超え出て考えること、たとえば自在神があると考えることは邪世俗 mithyāsaṃvṛti である。）施設 prajñapti といわれるような習慣に従って作られた記号 saṃketa などによって言語表現をするならば、そのために効果的作用とどうして矛盾しようか。〔ナーガールジュナが『中論』二四・一八に〕「縁起をわれわれは空性であるという。その〔空性〕は原因にもとづいた施設であり、その同じものが中道である」と云われたようにである。（「原因にもとづいた upādāya」と「施設 prajñapti」とは世俗のシノニムであるからである。）（「縁起せるものだけが世俗ならば、『聖無尽意所説経』に世俗とは言語表現であるとなぜ云われているのか」というならば）『聖無尽意所説経』に、「そのうち世俗諦とは何であるかというと、世間のあらゆる言語、文字とことばと記号を説くことなどである。勝義諦とは、そこにおいては心の動きさえなく、まして文字のごときをや」と云われているが、その意味はこうである。有情と自然との性質ある世間の、知覚されるものと知覚するものとの形がこの〔経〕で世間の言語として意味されているのである。作用の成就も含意されているからである。ことばなるものだけではない。それは文字などによって語られるからである。「あらゆる」yāvat というのは「あまりなき」という意味であると説かれる。それゆえに非概念的知識 nirvikalpajñāna によって認識されるものたる色形や快など〔の知覚〕は世俗諦を逸脱しない。〔また〕それと結びついて起こるから、文字なども〔世俗諦に〕含まれる。それゆえに経典に云われていることや世間的な〔言語〕も含まれる。それは心的な（文字）と言語的な（文字）である。（心的な文字とは）たとえば、「心でシャクラに法を

解説する」とか「心で詩頌による答を与える」とあれこれの場所に云われているようなものである。これによってあらゆる言葉の虚構 prapañca の集まりを離れた勝義諦においては心の動きさえないと説いているのである。この世俗は原因なしにはありえない。車や有情などの施設のようなものではないのか。仏陀も「たとえば部品の集まりを車ということが許され、また蘊という原因にもとづいて、世俗では、有情と語る」と云われたのである。

さて右の第六四詩と自注は、世俗を単に言語表現とする考え方を批判し、他に依存する、効果的作用あるものと規定することがその趣旨である。この世俗の定義がナーガールジュナの「縁起――原因にもとづいた施設」という観念とダルマキールティの「存在」の定義「効果的作用能力」との綜合であることは明らかである。そして反論者のいう言語表現（シャーンタラクシタはこれを心・語の二つの言語を含むとする）も第二次的に世俗であるという。その世俗は心も言葉も超えた勝義に対すれば、正しい吟味に耐えない、空なるものである、とシャーンタラクシタは云っているだけである。この文章のなかに「依他起性が世俗有である」という主旨を読み込むことは不可能ではないが、その読み込みはシャーンタラクシタの他の文章によってのみ可能になることであるから、松本氏はその、他の文章をこそ指摘すべきであろう。少なくとも第六四詩とその自注には「依他起性」の問題は触れられていない。

第九一詩の解釈をめぐって　つぎに第九一詩とその自注から、松本氏のいうように、「そこで認められた唯識説が有形象説（形象真実論）である」ことが理解されるであろうか。本章二の 3(a) にかかげた第九一詩とその自注の拙訳を見ていただきたい。そこでシャーンタラクシタはバーヴァヴィヴェーカの外界実在論を批判しているのであって、形象の真実・虚偽を直接に問題としているのではない。第九一詩は対論者が外界の対象と考えるものも実は知識の内なる存在にほかならない、ということと、因果関係にある世俗の事物も知識にほかならない、ということを述べるだけ

であって、色形などの形象が依他起性である、とはどこにも明言していない。たしかに「原因と結果としてある「世俗の事物」もまさに知識にほかならない」という表現から、シャーンタラクシタが、知識、厳密には根源的認識が因果的存在つまり依他起性である、といっていることは理解できる。しかしそのかぎりのことは唯識一般の理論であって、形象虚偽派もそういうのである。形象真実論とは、形象自体は依他起性である根源的認識に属するが、虚偽な構想作用によって概念的に解釈されたときに妄想になる、という理論である。形象虚偽論とは、根源的認識からは純粋な自照性と形象との二つが展開するが、前者すなわち自己認識のみが根源的認識の本質であり、後者すなわち形象は虚偽である、という理論である。決め手は形象が依他起性であるか、遍計所執性であるか、という点にあるのである。しかし、松本氏がとりあげているシャーンタラクシタの表現は、この二つの理論を分かつ決め手を欠いているのであって、そこからシャーンタラクシタが形象真実派であるという結論は導出できない。

松本氏がその第一の論証において右に私が指摘してきたような読み込みをしたのは、実は、氏の第二の論証が第一の論証の潜在的前提となっていたからである。この天才の第二の論証は現代中観思想研究における最大の発見を含んでいる。まずその点から始めよう。(90)

インド仏教の認識論・論理学の領域でもっとも偉大な学者であったダルマキールティ（Dharmakīrti 六〇〇―六六〇頃）は、知覚の対象は知識の中の形象にほかならない、という表象主義的理論を証明するために「青とそれ（青）の知は、必ずともに知覚されるので、異なっていないのである」（sahopalambhaniyamād abhedo nīlatadhiyoḥ）という著名な詩節（*Pramāṇaviniścaya*『知識論決択』一）を述べているが、このなかの「異なっていない（abheda）」という複合語について、一四世紀のチベットの大学者ツォンカパは「それ（abheda 無区別）も、形象虚偽派にとっては、単なる区別の否定のみであるが、形象真実派にとっては事物の同一性の肯定であると主張されている」と云った。abheda

（無区別）という語における a- という否定辞によって表される否定が「命題の否定」(prasajya-pratiṣedha) であれば、無区別とは「青とその知が区別される、というのは偽りである」というだけの意味であるが、「名辞の否定」(paryudāsa) であれば「青とその知は区別のないもの、つまり同一なるもの」という、同一性の積極的肯定を意味する。[91]

松本氏は上述のツォンカパの記述の典拠をダルモッタラ (Dharmottara 七五〇―八一〇頃) の『知識論決択注』の中に見出した。ダルモッタラはそこで「(ダルマキールティは、必ずともに知覚される、という証因によって) 証明されるべきものは、この二者 (青とそれの知) の同一性ではなく、区別の否定のみである、と示しているのである」と云っている。この記述に引き続いてダルモッタラは「(反論) 何故、区別の否定のみが証明されるべきであって、同一性が証明されるべきものでないのか。(答論) 同一性 (が証明されるべきものであるというの) は、妥当ではない。何となれば、もし所取の形象の顕現が非真理であれば、認識が真理であると何によって理解するのか」と云う。[92] ダルモッタラは、知と形象の無区別性が同一であれば、形象が虚偽であるように知も虚偽になってしまうから、無区別性は区別の否定のみの意に解しなければならないというのである。このことはダルモッタラみずからが形象虚偽論の立場に立つことを示しているわけである。

『真実要義』の二つの詩から　おそらくダルモッタラよりも少し先立つころ、シャーンタラクシタは『真実要義』(*Tattvasaṃgraha*) 第二〇二九―三〇詩において、同じダルマキールティの詩節の無区別を二種の否定によって解釈している、と松本氏はいう。シャーンタラクシタはこの二詩においていう。「Aの知覚が必ずBの知覚であるならば、BはAと同一 (avyatirikta) であるか、Aと異ならない (na vibhidyate) かである。たとえば青の知識の本性〔が青の知識と同一であり〕、あるいは〔眼の悪い人に見えている〕第二の月〔がほんとうの第一の月と同じである〕ように

(大前提)。この青の知識の知覚は青の形象の知覚である(小前提)。〔ゆえに、青の形象は青の知識と同一であるか異ならないかである(帰結)〕」。

シャーンタラクシタは大前提において、否定詞が名辞にかかる場合(a-bhinna)と動詞にかかる場合(na vibhidyate)、つまり名辞の否定と命題の否定を分けて述べ、喩例も青の知識の本性と第二の月という二つを挙げている。かれ自身も注釈者カマラシーラも、ここに二種の否定が述べられているとは云わないし、またそのいずれが自己の本意であるかについても何も云わないけれども、シャーンタラクシタはダルモッタラに先立って、ダルマキールティの「無区別」(abheda)という大名辞に二種の否定の理論を適用した、と松本氏はいう。松本氏は"Sahopalambhaniyama"の論文においては、シャーンタラクシタがこの二種の否定の理論を形象の虚偽と真実との理論と結びつけた、とは云っていない。ダルモッタラにおけるその結合の発見は松本氏の偉大な貢献である。

松本氏は、「Ratnākaraśānti の中観派批判(下)」において、『中観荘厳論』第四六、五七の二詩節においてシャーンタラクシタがそれぞれ形象真実論、形象虚偽論を勝義の立場から批判していることに言及している。第四六詩は「真実なる形象と異なっていないので、形象の自体と同様に、識が多になるか、単一なる識と異なっていないので、もろもろの形象も、識の自体と同様に、単一になることを避けがたい」といって形象真実論を批判している。第五七詩は「それ(形象)は、知と同一ではない。〔然らざれば〕知と同様に、有であるという過失になるか、形象と同様に、識も無であるという過失になるからである」といって形象虚偽論を批判する。松本氏によれば、この二つの批判のいずれにおいても、シャーンタラクシタは、唯識派の主張する知と形象の無区別性を同一性と解することによって、唯識派を批判している、ことになる。そしてさきに述べたように、無区別性を、名辞の否定と解して、同一性の意味にとるのは形象真実論であるから、シャーンタラクシタは形象真実論者である、というのが松本氏の意見である。(93)

ダルモッタラとツォンカパがダルマキールティの所証「無区別」を命題の否定と名辞の否定の二種に解し、前者を形象虚偽論に、後者を形象真実論に配したことは松本氏の新発見であり、疑うことのできない事実である。しかし、同じ二種の否定――二種の唯識派という図式をシャーンタラクシタがすでに考えていたかどうかについては、なお検討の余地がある。シャーンタラクシタは、『真実要義』第二〇二九―三〇詩においては、瑜伽行派の形象真実論・虚偽論を問題にしているのではなくて、有部やクマーリラバッタの無形象知識論を批判するためにこの二詩を説いている。青と青の知――それは有形象知識論の立場からいえば、青の形象とその形象の知となる――との無区別性ということは、ダルマキールティにおいてもシャーンタラクシタにおいても、有形象知識論一般、つまり、経量部の立場からも瑜伽行派の立場からも云えることであって、瑜伽行派内部における形象真実・虚偽の対論につねに、直接にかかわるものではない。この時代の学者は、とくに注釈家は、ある否定的表現を見ればすぐにそれが命題の否定であるか名辞の否定であるかを論じる習慣があった。二種の否定の理論はそれほど仏教哲学においてポピュラーなものになっていたからである。シャーンタラクシタが無区別性を二種に解釈し、それに二種の喩例を付したのは、このような一般的慣習に従ったまでであろう。かれ自身もカマラシーラもその二種の否定が形象真実・虚偽の問題に関連するとは一言も云っていないし、先に述べたように『真実要義』の当該個所はそれを論じる場所ではなかったのである。二種の否定を二種の形象の理論に関連させて解釈することはおそらくシャーンタラクシタにやや遅れて、ダルモッタラが始めたのであろう。(94)

ハリバドラの形象真実論批判　シャーンタラクシタが形象真実論、形象虚偽論にたいして、形象と知識との無区別性を同一性と解して批判しているから、かれは形象真実論者である、という松本氏の議論は説得的でない。松本氏が

引用する『中観荘厳論』第四六、五七詩にあるような批判は、実はハリバドラも――おそらくシャーンタラクシタの影響のもとに、行なっている。ハリバドラ『現観荘厳の光明』（荻原本六二六ページ一五―二〇行）の中にある形象真実論批判の一部を左に訳出してみよう。

その〔瑜伽行派の学説〕について、いったいもろもろの形象は真実なものなのか、あるいは、影像などのように、吟味しない間だけ結構なものにすぎないのか、という二つの選言肢がある。もし前者であれば、知識は、真実な多数の形象と無区別であるから、形象の本性のように複数であることになってしまうであろう。あるいは、知識は、一時に知覚されるものであるから、単一であることは確定しているのだが、そうならば、もろもろの形象も、知識の本性のように、単一であることがさけられないであろう……

このハリバドラの批判はシャーンタラクシタの形象真実論批判と同質である。もし無区別を形象と知識との同一性と解して批判するシャーンタラクシタが形象真実派であるとするならば、ハリバドラも形象真実派となってしまうであろう。けれどもハリバドラは、『宝環』その他の学説綱要書の分類によれば、形象虚偽派である。もっとも松本氏はハリバドラを形象虚偽派と呼ぶことに躊躇している。[95] 中観哲学者が最高の真実の立場から他学派を批判するときには、いつでも自己の、世間的真理における立場を守り通すとはかぎらない。したがってかれの他学派批判の言葉からその世間的真理における立場を推定することは、不可能ではないにしても十分な慎重さが必要である。

以上、松本氏の論証を二、三の点で批判したが、私は松本氏の結論そのものが誤っているというつもりはない。第九一詩直後に置かれたシャーンタラクシタの言葉「自立的な存在なるもの（全く知覚されない外界の対象）を捨てた、別個な知識の本性を知ることはない」に注意されたい。シャーンタラクシタはここで、外界の対象の形象にせよ、知識自体の形象にせよ、形象を離れた知識の本性、つまり、自己認識そのものはだれにも自覚されない、といっている

のであって、これはまさしく形象真実論の立場からでなくては云えないことである。この言葉が重要であるのは、それが瑜伽行派の形象真実・虚偽の論議を批判するさいに語られたのではなくて、バーヴァヴィヴェーカという外界実在論者にたいして発言されているという点にある。シャーンタラクシタはバーヴァヴィヴェーカにたいしては、外界の存在は決して知覚されないし、それにかわるものとして等無間縁があるではないかと、いう二点を述べれば、十分であったはずである。それだけで、認識の対象は外界の存在ではなくて、認識の一分にすぎないということは立証できたし、バーヴァヴィヴェーカ批判は完了するからである。そこに形象と自己認識の関係をもち出したのは、形象真実派としての自己の本音を思わず洩らした、と受けとれるのである。

しかしこのようなかすかな手がかりだけでシャーンタラクシタを形象真実論者と断定することは危険である。現段階では、この問題をシャーンタラクシタ自身の言葉から決定できないし、チベットの学説綱要書の記述を誤解であると決定もできない、というかぎりのことしか云えないであろう。つぎにカマラシーラ、ハリバドラの立場を検討しよう。

(b) カマラシーラ 『中観の光』の冒頭において対論者は、あらゆる事物は本体をもたない、という中観者の見解を批判して、それが経典の言葉からも論理からも証明されないこと、いくつかの経典に「あらゆるものは本体をもたず、生じたものでなく、本来静寂で、本性として完全に涅槃している」などと語られているのは、他に密意があってかりにそう説いた未了義の教えであるという。そしてこの対論者は瑜伽行派の三性説をもち出してこう論じる。妄想されたもの（遍計所執性）・他によるもの（依他起性）・完全に成就されたもの（円成実性）という三種の存在は、順次に、その特徴が実在しない（相無自性）・他によって生成するのであって実体としてあるのではない（生無自性）・最高の真実であって相対的に在るのではない（勝義無自性）という無の性質をそれぞれもっているから、その点を意味して経典は

「あらゆるものに本体はない」と語るだけのことである。主観と客観との二分として顕現する知識においてのみ、あらゆるものの生起などの区別がなされるが、その二分を離れた「自己認識のみ」によってそのような区別がなされるのではない、云々と。(96)

このような瑜伽行派の中観批判は『中観の光』の冒頭にある前主張の部分に紹介されているのであるが、カマラシーラは後主張において、『般若経』『解深密経』『入楞伽経』その他の経典を博引し、また論理的証明をも行なって、瑜伽行派の云い分を逐一、詳細に再批判している。

瑜伽行派は、外界の実在性を否定し、世界を認識の表象として説明した。その認識が主観・客観の二分の表象を棄てて完全に成就されたとき、それを勝義有として理解したのには多くの経典の言葉が根拠となっていた。たとえば『十地経』の三界唯心の文、『解深密経』や『入楞伽経』が最高の真実・真如としての「完全に成就された」識を「聖なる智の行境」「自覚さるべき存在の本性」などと呼んでいることである（D、No. 三八八七、一五六 b、一六二 a－b その他）。それは世間的・相対的な存在ではないけれども、自覚聖知の対象としての実在でなければならなかった。

しかし中観派にとっては、経典の言葉というものは教化さるべき人びとの機根に応じて設定されるもので、心のみがある、と語る経典もあれば、物質なるものがある、と説く経典もある。シャーンタラクシタやカマラシーラのお気に入りの『入楞伽経』第二五六―八詩が説くように、一時にあらゆるものの無実体性を理解することのできない者には、まず外界の存在を否定して唯心に拠らしめ、ついであらゆるものに実体性のないことに悟入させる、という次第を逐って(※)の教化が諸仏の方便というものである（D一五六 b―一五七 a）。

たとえば『入楞伽経』第三章第一四詩（南条本一四七ページ）「何物も生ぜず、何物も滅せず、世界は遠離せりと見る人には有と無は存在しない」は、中観派にとっては最高の真実があらゆる実体性を超越していることの証左である。

しかし瑜伽行派はこの詩を、妄想されたもの（遍計所執性）を離れているから、世界は遠離しているのであると解釈し、主観・客観の二分を離れた「完全に成就されたもの」（円成実性）は最高の真実としてある、という（D 一六〇 b）。

カマラシーラは、最高の真実として、妄想されたものの空なる何らかのものがある、ということを肯んじない。かれはまたもや多くの経典を引いて瑜伽行派を攻撃している（D 一六二 a）。しかし、このかぎりのことは、中観派と瑜伽行派との間の、いわば伝統的な「無と有との対論」であって異とするに足りない。注意すべきことは、カマラシーラの対論者である瑜伽行派が「生起などの区別は二として顕現する知によって作られるのであるが、〔二分を離れた〕自己認識のみなるものによってではない。二としての顕現がすでに虚偽（alika）であるから、それによって設定される（vyavasthapita）ものも虚偽にすぎない」ということである。この言葉は『中観の光』の前主張にすでにあらわれていたが、後主張においても、この点をめぐる論難往復が展開されている（D 一六五 b 以下）。認識の中に、主観・客観の二分を離れた自己認識の存在を認め、その自照性を勝義有であるとするのは形象虚偽論（Alikākāravāda）の瑜伽行派である。そうであれば、カマラシーラの対論者であった瑜伽行派は形象虚偽論者であったことになる。

形象虚偽論の批判　カマラシーラは客観・主観の二形象を離れた、もう一つの真実なる知などというものは凡夫にさえも知覚されず、論理によっても認められないという。『中観の光』に展開されるカマラシーラの形象虚偽論批判（D 一六六 a－一六七 b）は、かれの『一切法無自性の証明』においてより簡潔な形でまとめられている（D 二八八 b 七－二八九 b 一、P 三三三 b 八－三三四 b 七）。ここには後者を訳出しておく。

対論者はいう。「知識における、客観と主観の形象の空なるものこそが真実である。二分は世俗諦である」と。

〔答論〕もし君が空ということを命題の否定（prasajya-rūpa）として説こうとするならば、〔勝義としては何も〕無

いということが真実となってしまう。たとえ〔君がその否定は〕名辞の否定（paryudāsa-rūpa）であるというとしても、そのとき、二としての顕現と別な、もう一つの知というもの〔の存在〕は、確実な認識手段（pramāṇa）によって証明されないから、それを真実であると説くことはできない。たとえ君が「もし二分のない形である知識が勝義としてあるのでないならば、そのときは、二分としての顕現の原因は何であることになるのか」と考えるとしても、それは正しくない。それとこれ〔二分と自己認識〕には互いに必然的関係がありえないからである。二分と二無きものとは互いに同一性（tādātmya）によって結びつくことはない。真実なるものと真実ならざるものとは相互否定的存在として矛盾するからである。また〔二分と自己認識とは〕因果関係（tadutpatti）にあるのでもない。真実ならざるものは、たとえば兎の角のように、いかなるものからも生じることはありえないからである。もし、そうでなくて〔原因から生じるとすれば〕この〔二分〕は他に依るものでこそあれ、妄想されたものではないことになる。そういうわけで、知識との関係がないから、〔二分は〕兎の角のように、顕現するわけもない。

またもし二分に属しない知識の本性は別個な存在であって、二分ではないならば、その場合には二分自身は顕現しないであろう。知識の本性ではないからである。知識の本性とはこういうことにほかならない、すなわち、みずから照明されるから、他の照明に依存しなくては照明されないということもなく、虚空の表面や灯火の中心の光のようである。二分もそのようなものであるはずだから、それが知識の本性でないということは妥当でない。けれども二分が知識の本性となり、しかも虚偽であるならば、知識の本性は虚偽であると明らかに説かれていることになろう。

また、二分なき本性であり真実である知といわれるものは、ともかく、常住なる本性なるものとしては妥当でな

い（mi rigs pa yin te と読む）。さきに常住なる事物を詳しく退けたからである。常住なるものは変化させられることがないから、瑜伽行などによっても何事もなし能わず、解脱を求める人たちの精進は無益なものとなるであろう。最高の真理としては、〔二分なき本性が〕無常であることも妥当でない。そのようなものは、原因をもつにしてももたないにしても、生じることはないとすでに述べたからである。不生なるものは無常であることもできないのである。〔常・無常と別に〕第三の事物の本性もありはしない。それゆえに、無自性性はあらゆる事物に遍充し、また確実な認識手段によって証明されるから、最高の真理として妥当する。

私の管見の及ぶかぎりでは『中観の光』『一切法無自性の証明』の二書のなかには、形象真実論瑜伽行派への言及、批判は見当たらない。形象虚偽論批判が目立つばかりである。このことはおそらくカマラシーラが世俗としては形象真実論の瑜伽行派に与する者であったことを指示するのであろう。最終的な断定は保留するとしても、チベットの『学説綱要書』の作者たちが、以上の資料から、カマラシーラを形象真実論者であると理解したのは、自然なことである。

5　形象虚偽論中観派——ハリバドラ

ジャムヤンシェーパの判定　『宝環』が形象虚偽論中観派の代表としてあげるのはハリバドラである。松本氏はハリバドラを形象虚偽論者と呼ぶことに躊躇すると云い、ジャムヤンシェーパが形象虚偽論の特徴をもつとして引用するハリバドラのつぎの文章を検討している。(97)

「所取が無ければ、能取も無い。」と観察することによって、能取の形象を相とする唯識をも捨てて、「この無二

知のみが、実義において、有を性質とする。」と確信してから……

ジャムヤンシェーパがこの文を典拠としてハリバドラを形象虚偽派と判定した、という貴重な情報を松本氏は提供したのであるが、氏自身はジャムヤンシェーパの判定を信じていない。氏は云う。「〔この〕記述も、有外境論→有形象唯識説→無形象唯識説→中観思想と順次に進展する修習の次第（bhāvanākrama）の中の一次第として無形象唯識説を説いたものにすぎない、と見ることも可能であり、同様なことは有形象中観派とされるシャーンタラクシタとカマラシーラの著作にも見られるので、それだけではハリバドラを無形象中観派と規定することはできないであろう」。ここで松本氏のいう有形象論・無形象論というのは、形象真実論・形象虚偽論のことである。

ジャムヤンシェーパの引用するハリバドラの文章というのは、ハリバドラの『現観荘厳論疏』（天野本二二七ページ）にあるもので、その対応梵文は『現観荘厳の光』荻原本八八四ページに見出される。それは『現観荘厳論』第五章第一九―二一詩にたいするハリバドラの注釈の一部である。『現観荘厳論』のこの個所の主題は、諸事物の存在性と仏陀における所知障の滅尽とをともに説く他者の説に疑惑がある、というものである。一方で諸事物の存在を信じ、他方で仏陀には煩悩・所知の分別が無い、というのは矛盾している、というのである。ハリバドラはこの「他者」のうちに、一方であらゆる事物の根拠である認識の実在性を説き、他方仏陀における分別の無存在を信じる瑜伽行派も含まれると解釈するから、ここで瑜伽行派を含めた他学派の批判を展開する。その一節はつぎのように和訳しうる。

というのは、生と滅とが空であるから自我は存在しないと見きわめて自我への執着を棄てる（1）。そして、それ（自我）を離れた本性のものであり、他に依る存在であり、生と滅とを属性とする蘊などを認識して、青とその知とは決まってともに認識されるから、これらすべては心のみのものであって、外界の対象などは存在しない、と注意しつつ、未だ主観の形象としての心への執着を捨てていない瑜伽行者は、外界の対象への執着をとり除く

(2)。そして客観がなければ主観もないと考えつつその主観の形象を特徴とする表象のみ（唯記識）をも払いすてる（3）。そして、ただこの無二知（advayajñāna）だけが、真実として（bhūtatas）存在するものである、と決定する（4）。そしてそれ（無二知）も他に依って生起したものであるから、幻のように、本体なきものであり、最高の真実としては（tattvatas）ひとえに存在・無存在などの判断を超えたものである、と瞑想しつつ、瞑想の力が完成したときには、ある人びとにとっての〔純粋無垢な〕宝石・銀などの知のように、すべての誤謬の形を棄てさった、分別なく、どうにかして各自で自覚される、幻のように顕現する知が生じるとき、瑜伽行者は所知障を完全に断ち切るであろう（5）。そうでなくて、もし、いつでも、虚空の、実体が無いというかぎりの自体を把握するように、依るべきでもなく棄てるべきでもない本体を把握することから、瞬間的存在であり、知識のみを本性とする諸事物と、知識の対象として性格づけられたものの存在性が最高の真実として認められるならば、そのときには、虚空〔にたいしてはいかなる作用も効果がない〕ように、それら〔知と知の対象〕にたいしては対治の修習によっても何事もなされない。だから他*学派が、存在への顚倒した執着を除けないままに、一方で世尊はあらゆる形で所知障を断じていると認め、他方、諸事物は存在する、と認めていることは、相互に矛盾する〔二つの〕ものを承認しているのであって、疑惑のより所となるであろう（6）。（*「他学派が」parair̥ という語は、チベット訳に倣って、八三五ページ一行より同四行に移して読む。）

さて、右の文章を分析すると、まさしく松本氏のいうように、（1）自我に執着する外教の立場の超越、（2）外界の対象に執着する有部・経量部の立場の超越、（3）おそらく形象真実論の瑜伽行派と思える立場の超越、（4）たしかに形象虚偽論瑜伽行派と思える立場の超越を経て、（5）形象虚偽論瑜伽行派が主張する主客の二分を離れた無二知つまり自己認識をも、縁起のゆえに空とする中観の最高の真実に到達する、という修習の階梯を説いている。（3）

の立場を形象真実論瑜伽行派のものとするのは、そこに云われる客観とは外界の対象であり、それを否定したあとに残る主観とは知識一般であろうから、主観の形象を特徴とする唯記識とは、実は知の形象――客観としての形象と主観としての形象の両者を真実として認める立場と見なしうるからである。

むすび――判定の適否について　このかぎりの修習の次第、自我を肯定する外教→有外境論→形象真実論瑜伽行派→形象虚偽論瑜伽行派→中観という超越の次第は、シャーンタラクシタの『中観荘厳論』、カマラシーラの同書への注釈におけるものと等しいこと、松本氏の指摘するとおりで、そのなかにハリバドラが形象虚偽派であることの手がかりは何もない。

やや気にかかるのは、結論の部分にあたる（6）の文章にある「瞬間的存在であり、知識のみを本性とする諸事物と、知識の対象として性格づけられたもの（jñeyalakṣaṇa）との存在性が最高の真実として認められるならば」という云い方である。この一節は、知識の二分としての主観的形象と客観的形象との存在性を最高の真実として認める形象真実論の立場を表現するものと解することができるかもしれない。しかし、ハリバドラは、存在するもの（bhāva）を知識の性質のもの（jñānarūpa）と知の対象の性質のもの（jñeyarūpa）とに分け、前者を唯識派の主張する存在、後者を外界実在論者の主張する外界の対象、つまり、原子であるとするから（『現観荘厳の光明』荻原本六二四ページ一一―一二行）、その分類の仕方から見ると、いま問題の個所の、「知識のみを本性とする諸事物」とは瑜伽行派にとっての存在である知識を、「知識の対象として性格づけられるもの」とは外界実在論の主張する原子よりなる物質的存在と解するのが妥当である。

このように考えると、ジャムヤンシェーパがハリバドラを形象虚偽論と規定したときの根拠であった一節を含む、

上記の文章全体のなかには、実は形象虚偽論の特徴はなんら見出せないことになる。松本氏の躊躇は正しいといわざるを得ない。

実は、ハリバドラは上記の文章と同じ性格の修習の階梯を、より詳しく展開させた形で、『現観荘厳の光』（荻原本六二四―六三四ページ）の中に説いている。長文のためにここに訳出はできないが、私が精査したかぎりでは、そこにもハリバドラを形象虚偽派と判定する根拠はなんら見出せない。要するに、ハリバドラを形象真実派・虚偽派のいずれかに帰属させることは現段階では不可能である。

松本氏のいうとおり、外教の自我の否定→有部・経量部の外界の対象の批判（無形象知識論と有形象知識論との批判）→形象真実論瑜伽行派の批判→形象虚偽論瑜伽行派の批判→中観の真理への到達、という修習の階梯はシャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラに共通しているうえに、その批判の順序も変わらない。したがって、この順序、とくに形象真実論のあとに形象虚偽論を批判する順序によって、その著者の世俗における立場を判定することはできない。

『宝環』の中観派分類はさらに続き、形象虚偽派をさらにジターリに代表される有垢論派とカムバラに代表される無垢論派に分類している。松本氏はジターリについては判定を保留するが、カムバラは形象虚偽派であると論じている。私はしかし、この論文においてはジターリ、カムバラについての検討をさし控えたい。まだ今日の研究はその段階にまで進んでいない。何よりも、シャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラについてより明確な知識を得ることが先決であるからである。ただ一言付け加えておく。ダルモッタラが二種の否定を形象虚偽・真実の二派と結びつけた、という松本氏の新発見の事実とその理論は、ダルモッタラ以前の諸学匠の立場の判定に適用できないにしても、ダルモッタラ以後の諸学匠の立場の判定には最大の決め手になるであろう。おそらく、その決め手の適用によっ

て中観派研究と学説綱要書研究は飛躍的に進歩するに違いない。希望を述べることを許されるならば、その適用に当っては断片的な文章だけを拾い上げて議論しないで、コンテキストを十分に把握すること、できるならば、当該文献のテキスト校訂出版を先行させたうえで議論をしていただきたい。

テキストの蔵訳・漢訳の所在は一々記さない。東北帝国大学法文学部編『西蔵大蔵経総目録』、鈴木学術財団『北京版西蔵大蔵経総索引』『大正新脩大蔵経目録』などを参照。中観派研究の参考文献についても本稿では最小限にとどめ、本巻各章執筆者の注に譲る。詳細なビブリオグラフィーについては、山田龍城『梵語仏典の諸文献』平楽寺書店、一九五八年、平川彰『インド仏教史』下、春秋社、一九七九年、世界聖典刊行協会『デルゲ版チベット大蔵経』中観部目次、H. Nakamura, *Indian Buddhism, a survey with bibliographical notes*, KUFS Publication 1980 などを参照されたい。

(1) 中村元『ナーガールジュナ』(講談社「人類の知的遺産」13、一九八〇年)第一章。梶山雄一「竜樹——その人と思想」(『アジア文化』一九七三年一号)、九四—一〇二ページ。

(2) 梵本：J.W. de Jong, *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Adyar Library 1977. 翻訳・宇井伯寿『東洋の論理』青山書院、一九五〇年、第二部。中村前掲書二六六—三二三ページ。Frederick J. Streng, *Emptiness—A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, Nashville 1967, Appendix A; Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna, a translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory essay*, Hokuseido Press 1970. 研究 Richard H. Ribinson, *Early Mādhyamika in India and China*, The University of Wisconsin Press, 1967.

(3)・(4) この二書は瓜生津隆真氏によって『大乗仏典 14 (竜樹論集)』中央公論社、一九七四年、の中に和訳されている。

(5) テキスト E.H. Johnston and Arnold Kunst, *The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Author's Commentary*, Mélanges chinois et bouddhiques, Vol. IX, 1951; K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, Motilal Banarasidass 1978. 翻訳・Susumu Yamaguchi: Traité de Nāgārjuna—Pour écarter les vaines discussions, *Journal Asiatique*, 1929 (『山口益仏教学文集』上に再録)。梶山訳・『大乗仏典 14』所収。バッタチャリヤ英訳(前掲書)、一九七八年。

(6) テキスト Yuichi Kajiyama, The Vaidalyaprakaraṇa of Nāgārjuna, 『インド学試論集六—七』京都大学印度・仏教学会、

一九六四年。梶山訳・『大乗仏典 14』所収。

（7） 梵本と英訳 G. Tucci, The Ratnāvalī of Nāgārjuna, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, 1936. 瓜生津訳・『大乗仏典 14』所収。

（8） 瓜生津訳・『大乗仏典 14』所収。

（9） 梵本：V.V. Gokhale,Encore: The Pratītyasamutpādahṛdayakārikā of Nāgārjuna, *V.S. Apte Commemoration Volume*, ed. M.G. Dadphale, D.E. Society, Poona 1978, pp. 62-68 (Vyākhyāna を含む)。瓜生津訳・『大乗仏典 14』所収。梶山「蔵本因縁心論釈」（『日本仏教学会年報』四六号）一九八一年。梶山「中観派の十二支縁起解釈」（『仏教思想史』3）一九八〇年に和訳。

（10） 梵本 G. Tucci, Mahāyānaviṃśikā of Nāgārjuna, *Minor Buddhist Texts*, Part I, Roma 1956. チベット本・漢訳テキストと英訳 S. Yamaguchi, Nāgārjuna's Mahāyānaviṃśikā, *The Eastern Buddhist* Vol. 4, Nos. 1, 2, 1925; Vol. 5, Nos. 2, 3, 1930. 瓜生津訳・『大乗仏典 14』所収。

（11） 安井広済『中観思想の研究』法蔵館，一九六一年，附録一「十二門論は果たして竜樹の著作か」。『大智度論』巻三一までの仏訳 É. Lamotte: *Le traité de la grand vertu de sagesse de Nāgārjuna*, Tome I-IV, Louvain 1944, 1949, 1970, 1976. 研究 Ryusho Hikata: On the author of Ta-chih-to-lun (*Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāpāramitāsūtra*, Fukuoka 1958, Introductory Essay, p. LII ff.). 研究 K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra*, Rutland, Vermont-Tokyo 1966. M. Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā* (*upadeśa*) *śāstra*, Hokuseido, 1969.

（12） 桜部建『倶舎論の研究』第一部，法蔵館，一九六九年。同『存在の分析〈アビダルマ〉』（角川書店「仏教の思想 2」）一九六九年。梶山「存在と知識――仏教哲学諸派の論争」（『哲学研究』五〇〇号）一九六六年。同「インド論理学の基本的性格」（『哲学研究』四六八―九号）一九六〇年。

（13） 宇井伯寿「方便心論の註釈的研究」（『印度哲学研究第二』所収，一九二五年。

（14） 『入中論』蔵本（注(35)参照）七五・六―七六・九，八〇・八―八一・一〇。

（15） 山口益「中論偈の諸本対照研究要論」（『中観仏教論攷』弘文堂，一九四四年）

(16) 梵本 Haraprasād Shāstrī: Catuḥśatikā by Ārya Deva, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Vol. III, No. 8, Calcutta 1914 (『チャンドラキールティ注』の断片を含む)。蔵本 Esho Sasaki, The Chapter V of the Catuḥśatakaśāstra or the Four Hundred Treatise by Āryadeva—Introduction & the Text with Candrakīrti's Commentary (『池坊短期大学紀要』八号) 一九七八年。佐々木恵精「菩薩の振舞い」(Candrakīrti 作 Catuḥśataka-ṭīkā 第五章の解説) 同上一一号、一九八一年。

(17) 英訳 G. Tucci, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaekwad's Oriental Series XLIX, Baroda 1929 所収。

(18) 山口益「蔵漢対照百字論及び訳注」(『大谷学報』一一巻二号) 一九三一年。V. Gokhale: Akṣaraśatakam, The Hundred Letters, A Madhyamaka Text by Āryadeva after Chinese and Tibetan Materials, *Materialien zur Kunde des Buddhismus*, 14, Heft. Heidelberg 1930.

(19) J. May: Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence (I), *Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Louvain-la-neuve, 1980; (II), *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* tome LXIX, A la mémoire de Paul Demiéville (1894—1979), pp. 75-96, 1981.

(20) 注 (16) 参照。

(21) P.L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Texts—No. 4, Darbhaṅga 1960, pp. 1-2 の注に梵本収録。宇井伯寿『印度哲学研究』第一、第九論文 (三四一ページ以下) 参照。

(22) U. Wogihara & C. Tsuchida, *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Tokyo 1935 附録に梵本収録。

(23) 蔵訳テキスト・寺本婉雅『竜樹造中論無畏疏』一九三七年。独訳 Max Walleser, *Die mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Heidelberg 1911. 和訳・池田澄達『根本中論疏無畏論訳註』東洋文庫論叢一六、一九三三年。

(24) 野沢静証「徳慧・提婆設摩の中論疏の残簡」(『印度学仏教学研究』一二巻二号) 一九五四年。

(25) Y. Kajiyama: Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* XII-XIII, 1968. 梶山雄一・上山春平『空の論理〈中観〉』(角川書店「仏教の思想」3、一九六九年)、一六一—一七一ページ。

(26) 蔵本 Max Walleser, *Buddhapālitā Mūlamadhyamakavṛtti*, Bibliotheca Buddhica XVI, 1913-14 (第一三章第一三詩まで)。第一三章 (第六頌まで) のテキスト、英訳と研究 Musashi Tachikawa: A Study of Buddhapālita's Mūlamadhyamakavṛtti

(『名古屋大学文学部研究論集』六三号) 一九七四年。研究・梶山「中観哲学と帰謬論証」(『日本仏教学会年報』二六号) 一九六一年。梶山・上山『空の論理〈中観〉』一五二―七ページ。

(27) 平野隆「無畏註と仏護註との異同について」(『印度学仏教学研究』三巻二号) 一九五四年。

(28) M・ワレーザーが蔵本『般若灯論』の最初のみを校訂出版した。現在では直接『西蔵大蔵経』を披見することが容易になった。この事情は他のすべての蔵訳テキストについても同様である。翻訳 Y. Kajiyama: Bhāviveka's Prajñāpradipaḥ (1. Kapitel), *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* VII, VIII, 1963, 1964. 梶山訳「知恵のともしび第十五章」(『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念仏教学論文集』一九七九年、所収)、「バーヴァヴィヴェーカの業思想――般若灯論第一七章の和訳」(雲井昭善編『業思想研究』一九七九年、所収)、「知恵のともしび――第十八章」(中央公論社、世界の名著2『大乗仏典』一九六七年、所収)、「知恵のともしび第二十五章(前段の試訳)」(『密教学』第一六・一七合併号、一九八〇年)、「中観派の十二支縁起解釈(第二六章和訳を含む)」(『仏教思想史』3、一九八〇年)。野沢静証「般若灯論釈(第十六品)」(私家版)。Ryushin Uryuzu: Bhāviveka's Prajñāpradipa (Chapter 24) (『近畿大学教養部研究紀要』二巻二号、一九七一年)。研究・古坂紘一「中観における輪廻観の否定」(『大阪教育大学紀要第一部門』二九巻二―三号、三〇巻一―二号、一九八一年)。

(29) 江島恵教『中観思想の展開』春秋社、一九八〇年(『中観心論頌』第三章の梵・蔵テキストと和訳を含む)。『中観心論』を始めとするバーヴァヴィヴェーカの諸著作の研究のビブリオグラフィーは江島氏の著書に紹介されているので参照されたい。ここには『中観心論』『思択炎』のテキスト校訂・翻訳を主としたもののみを掲げる。Shotaro Iida: *Reason and Emptiness—a study in logic and mysticism*, Hokuseido, Tokyo 1980 (『心論』『思択炎』第三章(一―一三六詩)の蔵文テキストと英訳を含む)。V.V. Gokhale: Masters of Buddhism adore the Brahman through Non-Adoration, *Indo Iranian Journal*, V-4, 1962 (第三章二七五―二八五の梵本と英訳)。野沢静証「清弁造〈中観学心髄の疏・思択炎〉真実智を求むる章第三」(『密教文化』二八―三一、三四、四三―四四、六六、六八、七四、九七、一〇〇) 一九五四―七二年。山口益『仏教における無と有との討論』一九四一年(『心論』第五章蔵文テキスト、『思択炎』同章の意訳と研究)。N. Nakada: The Sanskrit Text of the Madhyamaka-hṛdaya-kārikā and the Tibetan Text of the Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-Tarkajvālā, ṣaṣṭhaḥ pariccheḍaḥ /Sāṃkhyatattvavatāraḥ (Part 1, pūrva-pakṣa)『鶴見女子大学短期大学部紀要』六号、一九七二年。中田直道「中観心論の頌第六章および論理の炎」――インドの二元論の哲学〔サーンキャ説〕を紹介せる部分の和訳と註――(同誌同号) 一九七二年。

宮坂宥勝「論理の炎におけるヴァイシェーシカ哲学」(『高野山大学論叢』1号, 1965年(第七章和訳))。中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』岩波書店, 1950年(『心論』『思択炎』第八章の和訳と研究を含む)。V.V. Gokhale: The Vedānta Philosophy described by Bhavya in his Madhyamaka-hṛdaya-kārikā, *Indo Iranian Journal*, II-3, 1958 (『心論』第八章11-16詩の梵本と英訳)。H. Nakamura: The Tibetan Text of the Madhyamaka-hṛdaya-kārikā-vṛtti-Tarkajvālā, corresponding to Prof. Gokhale's Translation, *Indo Iranian Journal* II-3, 1958. Shinjo Kawasaki: The Mīmāṃsā Chapter of Bhavya's Madhyamaka-hṛdaya-kārikā—Text and Translation—(1) pūrva-pakṣa, *Studies* 1976, Institute of Philosophy, The University of Tsukuba, 1977, pp. 1-16. (『心論』第九章11-17詩の梵蔵テキストと英訳)。

(30) Louis de la Vallée Poussin: *Madhyamaka, III. Le joyau dans la main*, Mélanges chinois et bouddhiques, II, 1932-33.

(31) 江島氏上掲書113-114ページ。

(32) 山口益「中観派に於ける中観学説の綱要書」『大谷大学研究年報』11, 1943年(『山口益仏教学文集』上, 1972年に再収)。江島氏上掲書185-234ページ。

(33) Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV, 1903—1910. この書に基づいた近年の刊本は P.L. Vaidya, ed., *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna with the commentary Prasannapadā by Candrakīrti*, Buddhist Sanskrit Texts—No. 10, 1960.

(34) Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927 (Chaps. 1, 25); Stanislaw Schayer; *Feuer und Brennstoff* (Rocznik Orientalistyczny 7, 1929—30, Chap. 10); Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Krakowie 1931 (Chaps. 5, 12-16); É. Lamotte: Mélanges chinois et bouddhiques IV, Bruxelles 1936 (Chap. 17); J.W. de Jong: *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris 1949 (Chaps. 18-22); Jacques May: *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris 1959 (Chaps. 2-4, 6-9, 11, 23, 24, 26, 27). 和訳・『荻原雲来文集』(11-17章) 1953年, 山口益『月称造中論釈』I II (11-18章) 弘文堂, 1954年, 金倉圓照「観時品和訳」(『福井博士頌寿記念東洋思想論集』1970年), 長尾雅人『世界の名著II大乗仏典』1972年(15章), 本田恵『同朋大学論叢』第37-41号(18-22章) 1978-1980年。なお, 索引として S. Yamaguchi: *Index to the Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Part 1

Skt.-Tib, Part 2 Tib.-Skt, Heirakuji-Shoten 1974.『プラサンナパダー』一―六、八―一〇、一三、一五、一八―一九、二一―二五の自由訳として、Mervyin Sprung: *Lucid Exposition of the Middle Way*, Routledge & Kegan Paul, 1979 があ る。

(35) L. de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra*, Bibliotheca Buddhica IX, 1907―12, 同仏訳、Muséon, n.s. VIII, XI, XII, 1907―11. 和訳・小川一乗『空性思想の研究――入中論の解読』文栄堂、一九七六年（第六章の和訳研究）。

(36) 山口益『チベット文月称造五蘊論』竜谷大学東方聖典研究会、一九五二年。同「竜樹造七十空性論に対する文献学的研究」（『山口益仏教学文集』上に再録）、同「竜樹造六十頌如理論の註釈的研究」（『中観仏教論攷』）。瓜生津隆真訳「六十頌如理論」（注釈を含む）（『大乗仏典 14』）。『四百論注』については注（16）参照。片野道雄「大乗仏教と他思想との対論――月称造四百論釈破辺執品を中心に」（『仏教思想史2』六三―九一ページ）一九八〇年。

(37) 本章一の 2 (a) および注（25）参照。

(38) 梶山「ラトナキールティの帰謬論証と内遍充論の生成」（『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』一九六一年）二五六ページ、およびその注（2）参照。

(39)『関西大学東西学術研究紀要』一二号所収、一九七九年。

(40) 注（38）の梶山論文、梶山「ラトナーカラシャーンティの論理学書」（『仏教史学』八巻四号、一九五九年）、本講座第九巻『認識論と論理学』参照。

(41) Y. Kajiyama, *WZKSO* VII, 1963, S. 39; 梶山「バーヴァヴィヴェーカの業思想」（雲井編『業思想研究』一九七九年）三〇八ページ参照。

(42) P.L. Vaidya; Buddhist Sanskrit Texts―No. 11, Introduction; 佐々木孝憲「シクシャーサムッチャヤとスートラサムッチャヤの関係について」（『印度学仏教学研究』一四巻一号）一九六五年、参照。ただし、一島正男氏は『スートラサムッチャヤ』の作者として無著と同じ年代の、無相唯識的立場をもつ竜樹という別人を想定する（『印度学仏教学研究』一六巻二号、一九六八年、三七〇ページ）。

(43) 梵本 Cecil Bendall: *Śikṣāsamuccaya*, Bibliotheca Buddhica I, 1897―1902; P.L. Vaidya: *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva*, Buddhist Sanskrit Texts―No. 11, 1966. 英訳 Cecil Bendall & W.H. Rouse: *Śikshā-samuccaya, a compendium*

of Buddhist doctrine, tr. from the Skt., London 1922.

(44) 梵文テキストは古くはミナエフの出版（一八八九年）、ハラプラサード＝シャーストリー（一八九四年）の出版があり、ラ＝ヴァレ＝プサンは一―九章の『パンジカー』を校訂出版した。かれは『パンジカー』のない第十章の著作性を疑っていた。完本は P.L. Vaidya: *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Com. Pañjikā of Prajñākaramati*, Buddhist Sanskrit Texts—No. 12, 1960 がある。翻訳にもラ＝ヴァレ＝プサンの仏訳（一九〇七年）、バーネットの英訳（一九〇九年）、フィノーの仏訳（一九二〇年）、シュミットの独訳（一九二三年）などがあった。最近の翻訳としてはつぎの三書がある。金倉圓照『悟りへの道』平楽寺書店、一九六五年。Marion L. Matics, *Entering the Path of Enlightenment*, George Allen & Unwin, London 1971; E. Steinkellner, *Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Eugen Diederichs Verlag, 1981. これらはいずれも『入菩提行論』の翻訳であって、『細疏』の研究は十分になされていない。なおシャーンティデーヴァの生涯・著作・思想など全般にわたるすぐれた研究として Amalia Pezzali: *Śāntideva, mystique bouddhiste des VII^e et VIII^e siècles*, Vallecchi Editore, Firenze 1968 がある。

(45) Vaidya: Buddhist Sanskrit Texts—No. 12, Introduction.

(46) 山口益『仏教における無と有との対論』二・四・四。田村智淳「プラジュニャーカラマティの有神論批判」（『南都仏教』二七号）一九七一年。

(47) 江島恵教「入菩提行論の註釈について」『印度学仏教学研究』一四巻二号参照。

(48) ジニャーニャガルバの研究は現在多くの学者の手によって進行中であるが、まだその成果は発表されていない。今までのところ、長沢実道『瑜伽行思想と密教の研究』大東出版社、一九七八年が唯一のまとまった研究書であるが、研究の現状はこの書物の内容よりはるかに進んでいるはずである。松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」（『仏教学』五号、一九七八年）。

(49) 梵本 Embar Krishnamācārya, *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla*, 2 vols., Gaekwad's Oriental Series XXX,XXXI, 1926; Swami D. Shastri, *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the commentary of Kamalaśīla*, 2 vols., Varāṇasī 1968. 英訳 G. Jhā: Gaekwad's Oriental Series XXXL,XXXLIII, Baroda 1937, 1939. 翻訳 Arnold Kunst, *Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha*, Kraków 1939 (Annu-mānaparikṣā の詩頌および細疏の独訳)。中村元『初期のヴェーダーンタ哲学』一九五〇年（「ブルシャの考察」「ウパニシャッ

ド論者の想定するアートマンの考察」の二章，詩頌および細疏の和訳を含む）。同『ことばの形而上学』一九五六年（「語プラフマンの考察」を含む）。渡辺照宏「摂真実論序章の翻訳研究」（『東洋学研究』二号，一九六七年）その他。

(50) 一郷正道「中観荘厳論註の和訳研究」（1）（『京都産業大学論集』二巻，一九七二年），同（2）（『密教学』九号，一九七二年。一六―四三詩までの和訳）。Y. Kajiyama, Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation, *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed., M. Kiyota, Honolulu 1978.

(51) 注（49）参照。

(52) 森山清徹「カマラシーラの Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi の和訳研究（1）（2）」（『仏教大学大学院研究紀要』九，一〇号，一九八一，八二年。蔵文テキストと和訳）。近年『中観荘厳論』『同細疏』の研究はさかんに行なわれている。本章第二節においてしばしば言及する。

(53) テキスト G. Tucci: *Minor Buddhist Texts*, Part II—First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary, Serie Orientale Roma IX, 2, Roma 1958. 序文にあるサムニ論争の歴史的研究は，今日ではかなり訂正を要するとはいえ，記念碑的業績である。Tucci:Third Bhāvanākrama (*Minor Buddhist Texts*, Part III), Serie Orientale Roma XLIII, Roma 1971; Shuki Yoshimura, *Tibetan Buddhistology*, Kyoto 1953（『修習次第第三篇』の蔵文テキストと和訳）。Robert F. Olson & Masao Ichishima, *The Third Process of Meditative Actualization by Kamalaśīla*（『修習次第第三篇』の英訳）（『大正大学総合仏教研究所年報』創刊号）一九七九年。
なお，シャーンタラクシタを始め，チベット王朝と関係ある人物の年代については，山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」（『成田山仏教研究所紀要』第三号，一九七八年）を参照。

(54) Corrado Pensa, *L'Abhisamayālaṃkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena*, Serie Orientale Roma XXXVII, Roma 1967.

(55) Unrai Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā*, The Toyo Bunko, Tokyo 1932; P.L.Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, with Haribhadra's Commentary called *Āloka*, Buddhist Sanskrit Texts—No.4, Darbhanga 1960.

(56) 荻原本 pp. 624-642; pp. 969-976.

(57) Hirofusa Amano, *A Study on the Abhisamaya-alaṃkāra-kārikā-śāstra-vṛtti*, Meihosha, Tokyo 1975（チベット語テ

キストと『現観荘厳光明』より抽出したその対応サンスクリット文を並記)。

(58) ジターリの年代と作品については田丸俊昭「Jitāri の Anekāntavādaniraśa」(『仏教学研究』三四号、一九七八年)参照。また白崎顕成「Sugatamatavibhaṅgabhāṣya 第二章 Sautrāntika 章和訳」(『仏教論叢』二二号、一九七七年)は『善逝宗義分別注疏』の経量部章の和訳である。松本氏の研究は Shiro Matsumoto: On the philosophical positions of Dharmottara and Jitāri,『印度学仏教学研究』二九巻二号、一九八一年。G.Bühnemann, Jitāri: Kleine Texte, *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, Heft 8, 1982.

(59) 山口益「聖提婆に帰せられたる中観論書」(『中観仏教論攷』所収)一九四四年。Katsumi Mimaki, *La Réfutation boud-dhiques de la permanence des choses (sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhaṅga-siddhi)*, Paris, 1976, Appendice II.

(60) Haraprasad Shāstri, *Advayavajra-saṃgraha*, Gaekwad's Oriental Series 40, 1915 に収められ、のち宇井伯寿氏が改訂テキスト・和訳・解説を発表した。Hakuju Ui, revised by: Advayavajra, Tattvaratnāvalī (『名古屋大学文学部研究論集』三、一九五二年)。

(61) 松本史朗「Ratnākaraśānti の中観派批判(下)」(『東洋学術研究』一九巻二号、一九八〇年、一六四ページに *Tattvadaśa-kaṭikā* の内容の一部の紹介がある。

(62) 松本氏前注論文一七五ページ。*Ālokamālā* の梵本(写本)、蔵訳の一部については江島氏が一九八一年度日本印度学仏教学会で紹介した。

(63) 梶山雄一「ラトナーカラ・シャーンティの論理学書」(『仏教史学』八巻四号)一九五九年、Y. Kajiyama: An Introduction to Buddhist Philosophy, *Memoirs of the Faculty of Letters*, Kyoto University, No. 10, 1966, Appendix II; Shoryu Katsura: A Synopsis of the Prajñāpāramitopadeśa of Ratnakaraśānti (『印度学仏教学研究』二五巻一号)一九七六年、海野孝憲「ラトナーカラ・シャーンティの形相説批判」(『印度学仏教学研究』二四巻一号)一九七五年、同「ラトナーカラ・シャーンティの唯識思想」(『仏教研究論集』)一九七五年、松本史朗「Ratnākaraśānti の中観派批判」(『東洋学術研究』一九巻一、二号)一九八〇年、海野孝憲「Vijñaptimātratāsiddhi の和訳解説」(掲載誌不明)。

(64) 羽田野伯猷「カーダム派史」(『東北大学文学部研究年報』五)一九五四年、同『チベットの仏教受容の条件と変容の原理の

一側面』（東北大学日本文化研究所研究報告、四）一九六八年、同「チベットにおける仏教観の形成について」（『文化』二九）一九六五年、松本史朗「チベットの仏教学について」（『東洋学術研究』一〇巻一号）一九八一年、その他。くわしくは本書第八章「チベット仏教の中観派」（原田稿）参照。

(65) Herbert v. Guenther, ***Buddhist Philosophy in Theory and Practice***, Penguin Book Inc. 1971; Geshe Lhundup Sopa & Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, Grove Press, New York 1976; Shotaro Iida, *Reason and Emptiness*, Hokuseido 1980（第三章に『宝環』中観派章のテキストと英訳）、K. Mimaki, ***Le Grub mtha' rnam bźag rin chen phreṅ ba de dKon mchog 'jigs med dbaṅ Po*** (1728–1791), ***Texte tibetain edité, avec une introduction***, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Kyoto University 1977.

(66) ウバロサルは「中観派には経量行中観派・瑜伽行中観派・世間随行中間派の三派がある。また、自立論証派と帰謬論証派にも分けられる」といっている。御牧「Blo gsal grub mtha' について」（『密教学』一五号、一九七八年）九九—一〇一ページ参照。

(67) 上山大峻「ヱセイデの仏教綱要書」ⅠⅡ（『仏教学研究』三二、三三号）一九七七、一九八一年。松本史朗「ITa ba'i khyad par における中観理解について」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三号）一九八一年。

(68) 松本氏前掲論文一〇四ページ。袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝承」（『三蔵』一一七号）一九七六年、七—八ページ。

(69) 松本同上論文（注(16)）にいうように経（量行）中観の原語には mDo sde'i dbu ma pa, mDo sde pa'i dbu ma, mDo sde spyod pa'i dbu ma などの種々の表記があり、それがこの学派名の意味に関する異論を生む一つの原因となっている。

(70) K. Mimaki, ***La Réfutation bouddhiques***, pp. 206–207.

(71)『中観荘厳論注』・北京版 No. 5285, Sa 78b1—79a2；同『細疏』・北京版 No. 5286, Sa 136b4—137a2.

(72) 山口益『仏教における無と有との対論』附録「中観心論入瑜伽行真実決択章の本頌」一二ページ。以下同論第五章のテキストは原則としてこの附録に依る。

(73)『灯論』・デルゲ版 No. 3853, Tsha 254a；『広注』・北京版 341b—342a. 安井広済『中観思想の研究』三四〇ページ。

(74)『思択炎』・デルゲ版 No. 3856, Dza 207ab；『灯論』・デルゲ版 245b—246a；山口益『仏教における無と有との対論』三

六四ページ以下。

(75) 『思択炎』・デルゲ版 212b. 山口益『仏教における無と有との対論』三七一ページ以下。

(76) 山口益『仏教における無と有との対論』三八四—八五ページ。『思択炎』・デルゲ版 208b—209a.

(77) 山口益『仏教における無と有との対論』三九九ページ以下。

(78) 山口益『仏教における無と有との対論』四一三ページ以下。『思択炎』・デルゲ版 209a-b.

(79) 『灯論』・デルゲ版 246a6-7; 安井広済『中観思想の研究』三五二ページ。

(80) 『広注』・北京版 349a. 安井同上書三五一—三ページ。

(81) Y. Kajiyama: The Atomic Theory of Vasubandhu, the Author of the Abhidharmakośa (『印度学仏教学研究』一九巻二号) 一九七一年。

(82) *Pramāṇavārttika*, Pratyakṣa, kk. 195, 196ab, 223, 224.

(83) 梶山「存在と知識——仏教哲学諸派の論争」(『哲学研究』五〇〇、五〇五号) 一九六六、一九六七年。御牧克己「初期唯識諸論書における Sautrāntika 説」(『東方学』四三) 一九七二年。

(84) 『灯論』・ワレーザー本四三ページ。『広注』・デルゲ版 196b6—197a1.

(85) 『思択炎』・デルゲ版 208a6—208b1; 山口益『仏教における無と有との対論』三九三ページ以下。

(86) 『思択炎』・デルゲ版 207a4-6.

(87) *Pramāṇavārttika*, Pratyakṣa, k. 354.

(88) Shirō Matsumoto: Sahopalambha-niyama (『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一二号) 一九八〇年、同「Ratnākaraśānti の中観派批判」上下『東洋学術研究』一九巻一、二号、一九八〇年。(以下「サホーパラムバ」「ラトナーカラ」と略称)

(89) 松本「ラトナーカラ」一六七ページ。

(90) 松本「サホーパラムバ」二八一ページ以下。

(91) 二種の否定については Y. Kajiyama: Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Süd- und Ostasiens* XII, 1973 参照。

(92) *Pramāṇaviniścayaṭīkā*, P, No. 5727, Dze 183a1ff. 松本「サホーパラムバ」pp. 281-282 に原文と英訳、「ラトナーカラ」

一六〇―一六二ページに要説あり。

(93) 松本「ラトナーカラ」一六八ページ。

(94) 松本氏自身、ダルモッタラの形象と二種の否定の理論がシャーンタラクシタにたいする批判として形成されたのであろう、といっている。「ラトナーカラ」一六八ページ下段。

(95) 松本「ラトナーカラ」一七四ページ。

(96) デルゲ版 No. 3887, 134a3-6 取意。

(97) 松本「ラトナーカラ」一七四ページ下段。

Ⅱ 中観派の形成

瓜生津　隆真

一　はじめに——ナーガールジュナの立場

中観派の始祖であるナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇—二五〇年頃）は、仏陀の宗教的精神の再認識に立って、アビダルマ仏教とはその思想的立場を異にする「空性の思想」を明らかにし、大乗仏教の思想的基盤を確立した。とくに主著『中論』において、説一切有部などの法有論（実在論）を批判し、いわゆる「空性の論理」をもって一切法の実在を立てる思想的立場を否定していった。この法有、すなわちものが実体（自性）として存在することを破するかれの論法は、存在そのものについての深い思索のあとを示しているが、その思索からかれの「空性の思想」が生み出されたのである。それとともに、この「空性の思想」は「無我」に示される仏陀の思想的立場を大乗的に展開せしめたものでもあった。

「空性（または空）」とは、『般若経』をはじめとする初期大乗経典がとくに強調したもので、その思想は「新しい道」と呼ばれた。そのことは仏陀の教えの本質が、この道によって新たによみがえり、それによってその真意が明らかになる、ということを意味したのであって、決して仏陀の教えとは異なる新説を唱えるということではなかった。

もちろん、仏陀の滅後すでに数百年以上も経過した当時にあっては、歴史的にも社会的にも情況は変化し、宗教や哲学などの思想界は、仏陀の時代とは著しく異なっていた。当然そこには、新しい問題も生じ、また課題も出てきたのである。ナーガールジュナは、基本的には仏陀の精神に帰るという立場をとっていたが、それはたんに仏陀の教えに従い、それを再現していくという姿勢にとどまっていたというのではない。時代と社会の要請する新しい思想的課

題に答えるという積極的な意味をもっていた。

ナーガールジュナは、『中論』をはじめとする多くの著作を残している。今日かれに帰せられている著作のすべてを真作と認めることはできないが、少なくとも、『中論』(*Madhyamaka-kārikā.* 詩頌。サンスクリット本、チベット訳、漢訳が現存する)、『六十頌如理論』(*Yukti-ṣaṣṭikā.* 詩頌。チベット訳、漢訳)、『空七十論』(*Śūnyatā-saptati.* 詩頌と注釈。チベット訳)、『廻諍論』(*Vigraha-vyāvartanī.* 詩頌と注釈。サンスクリット本、チベット訳、漢訳)、『ヴァイダルヤ論』(*Vaidalya-prakaraṇa.* 経(スートラ)と注釈。チベット訳)、『宝行王正論』(*Ratnāvalī.* 詩頌。サンスクリット本〈断片〉、チベット訳、漢訳)、『勧誡王頌』(*Suhṛllekha.* 詩頌。チベット訳、漢訳)、『四讃歌』(*Catuḥ-stava.* 詩頌。サンスクリット本〈断片〉、チベット訳)、『大乗破有論』(*Bhava-saṃkrānti.* 散文。チベット訳、漢訳)、『菩提資糧論』(詩頌。漢訳)『因縁心論』(詩頌と注釈。サンスクリット本〈断片〉、チベット訳、漢訳)の諸作品については、かれの真作とすることに疑問はない。

これらの著作を見ると、「空性の思想」を論理的に展開している『中論』などの哲学書があるとともに、大乗菩薩道の倫理的・宗教的な実践を説いている『宝行王正論』や『菩提資糧論』などの宗教書があるが、いずれにせよ、これらの諸著作を通じて一貫しているかれの立場を見ることができる。それは空性を見る智慧の完成と、無我の行ともいうべき利他の実践を基礎づけている慈悲の精神である。この立場こそ大乗菩薩道の根本にほかならないが、そこから、仏陀の教えの中心と考えられてきた「縁起」の思想を解明していこうとしているのである。

二　縁起――その思想的展開

「縁起」ということ　『中論』の主題は、帰敬偈からも明らかなように、「縁起」についてのかれの見解を示すことであったが、一口にいうなら、それは「縁起が空性である」ということであって、このことをさまざまな論題をとりあげて論理的、理論的に明らかにしようとしているのである。これについては『六十頌如理論』においても同じであって、ここでも「縁起」が主題として取りあげられ、「空性」ということ、すなわち存在が実体的に存在しないことによって、縁起の真意が明らかになることを論じている。

「縁起」(pratītyasamutpāda)とは、ものはすべて「因縁(原因・条件)によって生起すること」を意味している。原始仏典には、この縁起を知ったということが、存在の真のすがたを悟ったということであったことが説かれている。「縁起を見るものは法(真理)を見る。法を見るものは縁起を見る」ということばが、まさしくそれを示している。またこのことばから、われわれは仏陀の悟りの内容が縁起ということであったことを知ることができる。いいかえると、釈尊が仏陀であるといわれるのは、かれがこの縁起を見ているからであるということである。そこで仏陀の後継者たちは、仏陀の教えの中心は縁起を説いているところにある、と理解し、これによって悟りの内容を把握しようとしたのである。

ところで、仏教の展開を見ると、必ずしも縁起についての理解が仏陀の精神に沿って行なわれたとはいえないものがある。仏教のスコラ哲学とでもいうべきアビダルマ仏教(部派仏教)においては、現象の存在を普遍的な法(存在の

範疇、ものの本体）を立ててとらえている。そうして法をさまざまに分析しそれらを体系的に整理しているのであって、ここにいわゆる「法の哲学（ダルマ）」が形成されることになった。そのために縁起の解釈においても、この「法の哲学（ダルマ）」においては、独自の存在性をもっている諸法（諸存在）における因果的関係を示すものとして理解された。あるいは個々に独立的に存在するものの間における論理的関係性として考えられたともいえる。そのために、仏陀の悟りにおける中心としての意味が、諸法の分析を中心とする「法の哲学（ダルマ）」の陰にかくれて見失われてしまったのである。

『中論』や『六十頌如理論』などの主題が「縁起」である、ということは、ナーガールジュナがアビダルマ仏教にたいして批判的であったことを示しているとともに、仏教思想の本質が縁起にあることをかれは改めて見直していったことを示唆している。いいかえると、アビダルマ仏教では仏教思想の中心からはずされてしまった「縁起」ということを、ふたたび中心的地位にもどしたのである。しかし、そのことはただもとへもどしたというだけのことではない。そうではなくて、空性ということをもって縁起を明らかにし、それによって、縁起を中心とする、仏教思想の本質が、はじめてより明確に示されることになった、ということである。

「縁起」の二面性　ナーガールジュナにおける縁起についての理解を要約してみると、原因・条件によって諸法（諸存在）が成り立っているということは、諸存在が実体として（自性として）あるのでないこと、したがって、それら自体として生じ滅するのではないということである、といえるであろう。縁起は、元来、迷いの世界と悟りの世界がいかにして成立するのか、という迷悟の次第を明らかにするものとして説かれたものである。そのもっとも発展したものが無明（迷い）から老死（の苦）にいたる十二支の縁起説であって、迷いの世界の生起とその止滅（すなわち涅槃）とが仏陀の悟りの内容として説示されたのである。それとともに縁起は「ものがある」「ものがない」あるいは「もの

が生じる」「ものが滅する」ということの真のあり方、すなわち現実の実相であり、真理（法）を示すものであって、それが論理的にまたは理論的に「此縁性」（idampratyayatā これに縁っていること）、すなわち「因果性」、「関係性」として示された。「これあるがゆえにかれあり、これなきがゆえにかれなし。これ生ずるゆえにかれ生ず、これ滅するゆえにかれ滅す」という定型句がそれである。

このように縁起には、実践的・宗教的な立場から十二支縁起に代表される迷悟の次第を明らかにするものと、その論理的構造から存在の真理性としての「因果性」を明らかにするものとがあるのであって、ナーガールジュナにおいても、この縁起のもつ二つの面が見られるのである。

たとえば、『中論』第二六章は「十二支縁起」についてのべたものであり、『因縁心論』もまた、「十二支縁起」をとりあげ、煩悩と業と苦との三分法に分類して論じている。また『空七十論』（第六四偈、第六五偈）や『勧誡王頌』（一〇九－一一二）にも、「十二支縁起」が説かれている。

「此縁性」としての縁起思想については、たとえば『宝行王正論』に、

これあるとき、かれがある。たとえば、長があるとき、短があるように。これが生じるとき、かれが生じる。たとえば、灯火が生じるとき、光が生じるように。

一方また、短がなければ、長は自体として存在しない。また灯火が生じなければ、光もまた生じない。（一・四八、一・四九）

というように説かれ、また『空七十論』（第六七～七三偈）にも出ている。

ところで、ナーガールジュナは、さらに縁起がすなわち空性である、としばしばのべている。まさしくここに「縁起」について語るかれの特質を見ることができるであろう。このことを端的に語っているかれのことばは、『中論』

第二四章第一八偈である。

われわれは縁起が空性であると説く。それ（空性）は仮の名称（仮名）であり、それこそ中道にほかならない。

この偈は、同じく『中論』第二四章の第七偈に、空性について、空用、空性、空義（空性の用、空性そのもの、空性の意味）の三者がのべられているが、その中の「空性の意味」を示すものである。ナーガールジュナを始祖としてのちに展開した中観学派は、たとえば七世紀に活躍したチャンドラキールティがいうように、みずからを縁起論者である、と強調した。このことは空性をその思想の根本としている中観学派が、他学派からしばしば虚無論者として批難されたことにたいして答えたものであったが、それ以上に、ナーガールジュナの空性思想が、仏陀の縁起の教えを根底にして展開されていること、さらにナーガールジュナによって縁起思想の本質が深くきわめられ開顕されたことを示そうとしたものであった。

三　空なる縁起

縁起と空性　『六十頌如理論』は、注釈者チャンドラキールティがいうように、『中論』と同じく「縁起」を主題として造られた書である。題名が示しているように、わずか六十頌（ただし帰敬偈を除く）からなる作品であるが、『中論』とともに、ナーガールジュナの思想を見るうえにおいて、きわめて重要な論書であるといえる。その中心になるものは、先述のように「縁起とは空性である」ということである。一般にナーガールジュナの著作、とくに『中論』をはじめとする空性説示の哲学的著作についていえることであるが、多くは簡潔な詩頌によって著わされているし、

またいわゆる空性の論証に独特の否定論法が用いられているため、注釈書を参照しないと、これらの著作にのべられていることをよく理解することはきわめて困難である。この点『六十頌如理論』においても例外でない。幸いにも本書にはチャンドラキールティのすぐれた注釈が残っている。そこで、本書の主題をはじめに提示している「帰敬偈」について、かれの注釈を参照しながら、少し解説しておこう。なぜなら、そこに「縁起とは空性である」ということがもっとも明確に述べられていると思われるからである。

縁起は生起と消滅を離れていると、このような次第をもって（縁起を）説いている最高の聖者（仏陀）に敬礼する。

この帰敬偈において、とくに注意すべき点は「縁起は生起と消滅を離れている」ということである。ここで「生起と消滅を離れている」とは、「諸存在（諸法）がそれぞれ実体として生起し消滅するのでない」ということであって、これは諸存在が「空である」ということを意味している。したがって「生起と消滅を離れた縁起」とは「空なる縁起」ということである。「このような次第をもって」とは、「縁起とは空性であるという道理をもって」ということである。ナーガールジュナがここで特にいおうとしていることは、仏陀はただ縁起ということを説いたのではなくて、「空なる縁起」を説いているということであり、またそれこそ縁起の本質、真理性を示すものにほかならない、ということである。チャンドラキールティはこれはナーガールジュナのきわめて卓越した説明である、とたたえるとともに、仏陀が仏陀である理由はまさしくこのように縁起を説いているところにあると始祖ナーガールジュナは考えていた、とつぎのようにのべている。

ただ縁起を説いているだけの理由で、かれ（仏陀）は最高の聖者であるというのではなく、諸存在は相互に依存しているという立証された道理を示すとき、諸存在の生起と消滅を否定しているからである。

帰敬偈についてのかれの解説を詳しく紹介することは、いまはさしひかえるが、その要点をあげるなら、（一）仏

陀が縁起を説いていること、(二) しかもその縁起は空であること、(三) またこのような空なる縁起を説いているところに仏陀の仏陀である本質があること、の三点についていおうとしているのであって、ナーガールジュナはこれによって仏陀によって説かれた縁起の本質が明らかになると考えていた、ということである。

実体性の否定　このように、ナーガールジュナは、縁起とは諸存在が実体として生起し消滅するのではないことを意味する、というところに縁起の本質を見ているが、その論理的根拠を明らかにするための哲学的考察が『六十頌如理論』の中心課題であった、といえる。しかも、この哲学的考察は、実体として諸存在の有無や生滅を考える哲学的立場を批判し、それを否定することによって行なわれているところに特色がある。すなわち、もし諸存在を実体として認めるならば、そのようなものの生起とか消滅、すなわち変化ということは成立しなくなるのであって、仏陀の説く縁起は決して実体としてのものの存在を立てて説いているのでない、つまり縁起の教えには、当然実体としての諸存在の生起と消滅の否定が意味されている、というのである。

このような『六十頌如理論』の立場は、『中論』とまったく同じ立場を示していることはいうまでもない。『中論』のはじめにある、

消滅することもなく生起することもない、断絶でもなく恒常でもない、一でもなく多でもない、来ることもなく去ることもない、ことばの虚構（戯論）を離れた寂静なる縁起――その縁起を説かれた正覚者（仏陀）を、説法者の中の最上者として、敬礼する。

という「帰敬偈」のことばは、「消滅することもなく」から「去ることもない」にいたる八つの形容詞がいずれも否定辞をもっているので、古来「八不の偈」として有名であるが、これらは、「ことばの虚構を離れた」「寂静なる」と

いう二つの形容詞とともに、縁起を修飾していて、いずれも「空である」ことを示している。そこで、この帰敬偈は、「空なる縁起」を説いた仏陀に敬礼するというようにまとめることができる。ここでいう「空」とは、『般若経』でとくに説き出されたものであり、それをナーガールジュナが継承していることはいうまでもないが、それとともに諸存在の如実性（真実のあり方）が「十種の存在の平等性」として説かれている『十地経』の思想にもとづいていることを、チャンドラキールティは指摘している。

空性と平等性　「空性」とは「無我」のことであり、諸存在の如実相、すなわち諸存在のありのままのすがたである真実相をさしている。「十種の存在の平等性」とは、

(1) あらゆるものにはしるし（個的実体）がないという平等性、(2) あらゆるものには特質（定義される本質）がないという平等性、(3) あらゆるものには生起がないという平等性、(4) あらゆるものには消滅がないという平等性、(5) あらゆるものは寂静（とらわれからの離脱）であるという平等性、(6) あらゆるものは本来清らかであるという平等性、(7) あらゆるものはことばの虚構（戯論）を超えているという平等性、(8) あらゆるものは努力や断念を離れているという平等性、(9) あらゆるものは幻であり、夢であり、幻影であり、こだまであり、水に映った月であり、鏡の影像であり、幻化であるという平等性、(10) あらゆるものは有でも無でもなく不二であるという平等性であって、これらはいずれも『般若経』に説かれている空性の内容を示している。「平等性」とは、「すべてのものが空であるということにおいて平等である」ということである。このように、あらゆる存在の如実性（真実相）が十種の平等性でもって語られるが、この如実性を体得することによって、究極の境地である涅槃にすすむことができる、と『十地経』はいう。如実性を体得するというのは、法性を見るということであるが、たとえば『八千頌般若』にい

うようにこれは、「ものの法（ダルマ）を見ない」ということなのである。ものの法（ダルマ）を見ないとは、物質的存在であれ、精神的存在であれ、いかなる存在も実体としてとらえない、ということであって、このような実体的把握を離れるとき、ものの真実、現実の実相が如実に見られるようになることを示している。ここには明らかにアビダルマ仏教における「法の哲学」の立場にたいする否定が見られるのである。アビダルマ仏教の哲学においては、物質的存在を物質的存在としての「法」、心を心としての「法」、精神作用を精神作用としての「法」というように、あらゆるものをそのもの自体としての存在性においてとらえていく。この「法」とは、ものの実体または本体としての存在であり、認識論的にいうならば概念的存在にあたる。それは現象世界における経験的事実そのものではなくて、経験的事実の背後にあってそれを成立せしめる本体を想定して、その超越的次元から見られているものであり、実は思惟の世界に属するものにすぎない。そこで現象世界の個々の事物や経験的事実はたえず変化し、生滅するものであるのに対して、この「法」は過去・未来・現在の三時にわたって不変であり、固有の存在性を保持しているもの、つまり実体あるいは本体（自性）としての存在である、とされるのである。

『般若経』と空　『般若経』ではすでに、このような本体（自性）を立ててものを見ることは、ものの真実、実相を見失うものであり、ものへの執着であるといって、これを否定している。なぜならば、アビダルマ仏教で立てる「法」とは、すべて「思惟の所産」であって、思惟は執着にほかならないので、思惟の立場に立つかぎり、思惟の所産にとらわれて、ものを正しく見ることはできないからである。そこで「法有」を語る哲学的立場を徹底して否定するため、否定言辞が実に多く用いられたのである。そのことは同時にまた、われわれのことばや思惟がものへの執着――すなわちものを固定化して、つねに対象化してとらえること――を根本としていること、またその執着を離れるときもの

の真実相が見えるということを自覚していない日常的思考における主観化、実体化の立場を排除するためでもあった。「空性」について語ることばが、たとえば「しるしがない」「生起しない」というように否定言辞であることはこのような思想の立場によっているのである。

また否定言辞がことば自体の自己否定的表現であること、つまりことばを超えたものを逆説的に示す表現であることは、「すべてのものは存在しないというあり方で存在している」というような逆説的表現を見るなら明らかであろう。このことはわれわれの思惟における種々のことば（戯論）によっては、ものの如実性はあらわしえないのであって、このような思惟におけることばを超えていることを示そうとしているのである。そこでこのように否定的あるいは逆説的表現によるか、または、たとえば「幻のようなもの」というように譬喩表現によって示されるほかはない。ナーガールジュナが「生起を離れた縁起」とか「生起することのない縁起」といっているのは、「生起しないあり方で生起する」という逆説的表現を用いているともいえるのである。

このようにみてくると、『中論』の「帰敬偈」において縁起について「消滅しない」「寂静なる」と説くナーガールジュナが、『般若経』や『十地経』に依拠していることは明らかであろう。そこで「空なる縁起」は、存在の真実相を示しているのである。この縁起は、因や果としてそれぞれ独自の存在性をもつものの間を結ぶ因果関係や、あるいはまた相互に独立した存在としての諸存在の間における関係性をあらわすものとしてみられた縁起ではなく、このような独自的存在としてのものの実体を否定することを通して明らかになる存在の如実性（真実相）を示す縁起である。あらゆる存在の如実性は、「ものは存在しないというあり方で存在する」とか「ものは幻のようなもの」とか「ものは空である」とか、というように示すこともできるし、『十地経』のように「十種の存在の平等性」によって、あるいは『中論』のように、「八不」で始まる縁起をもって示すこともできる。また『六十頌如理論』のように、「生起と

消滅を離れた縁起」としてあらわすこともできるのである。

四　縁起の思想的立場——有無を超える

原始経典に見る空性説　ところで、縁起を「生起と消滅を離れたもの」すなわち縁起を「空性」として明らかにしたナーガールジュナは、この縁起解釈をかれ独自の立場から見出していったのか、というと、そうではない。『中論』四四五詩頌の中で、原始仏典の出典を明瞭にあげて、仏陀の思想的立場をのべている唯一の詩頌がある。

カートヤーヤナへの教えにおいて、〈それはある〉ということと〈それはない〉ということとの両者がともに、存在と非存在（有と無）を知る世尊によって否定されている。（『中論』一七・七）

このことばは、かれの立場が仏陀によって示された中道に依拠していることを明らかに示している。縁起について、それを有とか無とかの立場に固執して解釈するならば、それは仏陀の説く縁起ではない。仏陀の教えが、有とか無とかという極端にかたよった立場を超えて、中道に立って説かれていることにナーガールジュナは注目し、そこに縁起についての基本的根拠を見出したのである。

「カッチャーヤナ（カートヤーヤナ）への教え」は、つぎのようにいう。

カッチャーヤナよ、この世間の人びとは多くは二つの立場に依拠している。それはすなわち有と無とである。もしも人が正しい知恵を以て世間の現われ出ることを如実に観ずるならば、世間において無はあり得ない。また人が正しい知恵を以て世間の止滅を観ずるならば、世間において有はあり得ない。（中略）カッチャーヤナよ、〈あ

らゆるものが有る〉というならば、これはひとつの極端説である。〈あらゆるものが無い〉というならば、これも第二の極端説である。人格を完成した人は、この両極端説に近づかないで、中道によって法を説くのである。

（中村元編『原始仏典』筑摩書房刊、六〇―六一頁）

ここに明らかに見られるように、「ものがある」とか、「ものがない」といって、ものの有とか無とかに固執するのは、正しい智慧によって世間を見ていないことによるのである。「世間の現われ出ること」および「世間の止滅」とは、諸存在の生起と消滅のことであって、それを如実に認識することができるなら、有とか無とかに固執する立場を超えることができるのである。如実に認識するとは、ものを実体としてとらえる妄分別（想定）を離れて、ものの真相を見ることである。ものの如実の相をそのままに（如実に）知ることである。このように世界の如実相を見る眼を欠いているために、有とか無とかに固執するのであって、ものの真相を知るならば、有とか無とか立てることもなく、固執することもない。『宝行王正論』（一・五二―五七）には、「陽炎と水」のたとえをもって、これを巧みに説いているので、その要点を紹介しておこう。

「陽炎と水」のたとえ　暑中に道を歩いていると、陽炎（かげろう）を見ることがある。陽炎は水のように見えるけれども、それは幻にすぎず、実際に水があるのではない。ところが遠方に陽炎を見て、あそこには水があると思い、近づくとその水が見えなくなるので、水があったのに、それがないといって、水の有無に固執するとしたら、それほど愚かなことはない。その人は陽炎を水と思いこみ、これが幻の水であること、すなわち幻であるという真相を見ていない（真実を知らない）。このように真相を見ない無知のために水があると考え、そのためにその有無に固執するのである。実在論者たちが実体を見て、それに固執するのも、それと同じであって、もともと実体があるのではない。かれらは存

在するものはすべて実体としてあるものであって、実体のないものは存在しないと考えるが、存在するものは陽炎（幻の水）のようなものであって、水がないように実体があるのではない。ただ実在論者たちは、かれらが想定した実体によって存在の有無をとらえて、つまり「ものがある」というのは、ものが実体として存在することであり、「ものがない」というのは、ものが実体として存在しないことである、と考えて、一切法有を主張し虚無論を排斥しているのである。

ところで、「ものが実体として存在しない」ということばだけをみるなら、虚無論と空性思想とは異ならない、と見られるかもしれない。なぜなら、ものの空を語る空性論においても、実体としての存在を否定しているからである。しかし、両者には決定的な違いがある。それは、虚無論は実体としての存在を否定しているが、実体としての存在が、実は幻であるという真相を認識していない無知があるのにたいして、空性論では、同じように実体としての存在を否定していても、その否定は幻の存在を幻と知る正しい認識に立っている。その意味において、両者には、ものの真相についての認識の有無という決定的相違がある。すなわち両者の否定の立場には明らかな相違があるのである。

ナーガールジュナはつぎのように語る。

生起も存続も消滅も幻のごとく、夢のごとく、ガンダルヴァ城（蜃気楼）のごとくであると説かれている。（『中論』七・二四）

実にこの法（究極の真理）の深遠なることは、愚かな人にははかりがたい。この世界は幻のごとくであるというのが、諸仏による甘露のような不滅の教えである。（『宝行王正論』二・一一）

空と幻　この世界のあらゆるものが幻のようなものであると知るのは、すぐれた智慧のはたらきであって、それら

の真相を知らない凡人にとっては、この世界が幻であるということは理解できない。そうしてこの世界は幻であるということがこの世界は縁起であり、空であるということなのである。ところがアビダルマ仏教の思想家たちをはじめとする実在論者たちは、陽炎にすぎないもの（空なるもの）を水（実体）であると妄想し、その水に固執して、「ある（有）」とか「ない（無）」とかといって、無益な論争を展開しているのである。実体とは、不変固有の存在であるから、そのようなものは、それ自体としてあり、原因や条件に依存してあるものではないが、この実体をもたない存在が幻の存在であるといわれるのである。それは事実としての存在を否定することではなく、存在の真のすがたを知って、それを如実に語るものなのである。

このように、この世界が幻のようなものである（ものが実体としてあるのでない）ということは、悟りの智慧によって見開かれたこの世界のすがたを示しているのである。この世界に生起と消滅とがあるようにみえても、実際には生起と消滅とがあるのでない、というのは、この世界が幻であり、ただ心の迷妄のみにすぎないからである。したがってものが生起するといっても、それはただ幻のような存在から幻のような存在が生起するだけのことであって、「空にすぎないものから空なるものが生じるだけである」（『因縁心論』第五偈後半）ということである。しかし存在の真理性を体得していない人にとっては、この世界が幻であるということを真に知ることは容易でない、とナーガールジュナはいう。悟りの智慧を得ていない凡夫によって見られているこの世界は、ただ心の迷妄のみにすぎず、それはたとえてみると幻の象のようなものであって、ただ心の中に妄想されているにすぎないのに、実在しているかのように誤って見られているのである。存在の本質、実相を見ていない無知の人にとっては、無知による迷妄のために、あらゆる存在が生じ、滅し、また来り、去るようにとらえられているが、実際には、そこに生滅があるのではなく、また去来があるのでもない。ものが生じ、滅するとか、ものが来り、去るとかいって、そのものが実在であるかのようにとら

えているのは、ものの真実を知らない迷妄にすぎない。これにたいして、ものの如実の相を知る人は、そのように迷妄でとらえることはなく、したがって、ものは生じることもなく、滅することもない、と語るのである。

五　空性の思想的立場——法有の否定

空性説への批判と反論　このようにナーガールジュナが、この世界はすべて幻のようなものである、と存在の虚妄性を語るとき、かれがこの世界（自己と諸存在）についての深い洞察と認識に立っていたことを見のがしてはならないであろう。自己や存在を皮相的にとらえ、その根源にまで徹底して見きわめていくことを怠りがちなわれわれの一般的認識の立場や日常の観念においては、まず、いまある自己を前提とし、存在の実在を措定し、自我を立てて、存在の有無を考えている。それは現実を実体化し、固定化してみることであるが、実体化とは現実を観念的にとらえることであり、現実の主観化にほかならない。ところが現実の存在を如実に認識するなら、いかに世間でものの実体が真実であるようにみえようとも、それは虚妄であって、実在しないことが明らかになる。かえって、ものの実体を見るのは、現実の諸存在についての如実の認識を欠いているからであることが暴露され、実体化された世界が妄想された世界であることが浮びあがってくる。

『中論』第二四章には、『般若経』やナーガールジュナの思想的立場とは著しく対蹠的な立場にいる実有論者たちが、「あらゆるものは実体をもって存在する」という実在論の立場から、「すべてのものは空である」という「空性」思想はものの実在を否定する虚無論であると批難をすることを取りあげ、これに答えて、「空性」思想を展開している。

ナーガールジュナは、この批難は「空性」を無または非存在と考える誤認であり、またまったく「空性」を理解していない無認識である、と指摘する。

これにたいして、われわれ（空性を語る者）は答えよう、汝は空性の用（空用）を知らないし、空性そのもの（空性）もまた空性の意味（空義）も知らない。そこでこのように徒らに労するのである。（二四・七）

ここに、「空性」について、空用、空性、空義の三つのことが掲げられているが、チャンドラキールティは、この空性の三点についての認識を欠いていることは、「あるがままの物の本質をよく知っていないこと」である、とその注釈に述べている。つまり「空性を知らない」のは、現実の存在を如実に（あるがままに）認識していないことなのである。「あらゆるもの（一切法）は空である」ということばは、『般若経』の随所に見ることができる。そうして、このことを知る（直観する）智慧が「般若波羅蜜」であって、大乗の菩薩は、この「般若波羅蜜」を修得するためにあらゆる努力を傾けるのである。この『般若経』の思想を継承したナーガールジュナは、「あらゆるものは実体としてある」ということを否定の論法を駆使して破斥し、それによって「すべてのものは空である」ということを論証していこうとした。そこにかれの「空性」の思想における著しい特質が見られるのであって、それは、いわゆる「空性の論理」をもって『般若経』の思想を再検討することによって、その思想を深め、展開せしめたということである。そしてまた、かれは大乗菩薩道における理論と実践とから、空性思想における意味を明らかにしていったのである。

アビダルマ仏教の実有論　「空性」とは、実体とか本体というものが存在しないこと、すなわち「無自性」ということを指し、実体の否定をいっている。したがって、「すべてのものが空である」というのは、すべてのものが無自性であって、実体をもって存在するものはひとつもないことを意味している。ところがわれわれは通常、実体として

存在するものが実在であって、一方、実体のないものは、たとえそれが存在するように見えても、実在ではなく虚妄にすぎない、と考えている。このような立場は、実有論を説くアビダルマの仏教においても変わらない。もちろん、そこでは現象世界に見られるものが直ちにそのまま実在であるというのではない。先述のように、法が実在するというのである。

説一切有部に代表されるアビダルマの仏教は、現実の世界を超越的な立場からとらえようとする。その点、現実の世界を現実に即して如実に見ようとする大乗仏教の思想的立場と著しく異なる。現実の外に立って現実を見ているのであって、超越の次元から現実を静観しているといってもよいであろう。アビダルマ仏教は、その意味でその思想的立場がきわめて高踏的であり、精神主義的である。説一切有部は、その名のとおり、一切の法は実有であり、三世にわたって実在する、と説き、一般に「三世実有法体恒有」ということばで、その所説が紹介されている。物質的なものであれ、心理的なものであれ、あるいは論理的なものであれ、すべてのものをそのもの自体として存在する、ととらえているのである。かれらのいう「法体」とは、われわれの世界における個々の存在そのものについていっているのではなく、個々の存在の背後にあって、存在をして存在たらしめているもののことである。一般には、これは実体とか本体とかいわれる。

しかし、このような実体または本体をもつ存在として考えられている「法」とは、実は個々の具体的事実としての存在を超えた「一般者」、たとえば、この花、あの花という個々の花ではなく、花というもの、すなわち一般者としての花であって、抽象的もしくは概念的な存在のことであって、認識論的にいうと、客観化された存在、対象としてとらえられた存在である。すなわち、共通の認識の対象である範疇であり、「花」という概念であり、ことばなのである。ところが、法の実在を語る実有論者は、このようなものを実在的にとらえ、実体化して、一切法は実有である

と主張しているのである。そこでナーガールジュナは、この「一切法」(sarvadharmāḥ)を「諸存在」(bhāvāḥ)といいかえ、「法体」すなわち本体を「自性」(svabhāva)ということばで示し、自性を定義して「まさしくつくりかえられることのないもの、また他のものに依存することのないもの」(『中論』一五・二)といい、すべてのものには、そのような自性があるのでないことを説いて、「一切法は無自性である」という。この「無自性」ということが「空性」なのである。したがって、「空性」においては「自性」の否定がつねに意味されている。

空と般若波羅蜜　先に述べたように、すでに『般若経』において、菩薩は般若波羅蜜によって、「一切法空」ということを知ると説かれ、あるいは「法性を見る」とも説かれている。ここでいう「法性」とは、現実の実相、すなわちものの如実相、ものの真実のことである。般若波羅蜜とは無分別智であって、ものを対象化しない、あるいは実体化しない認識であって、法性に信順する、現実の実相に相応する智慧である。『般若経』に般若波羅蜜を行じる菩薩は、「法を見ない」とか「仏を見ない」というように、「一切法を見ない」ことが強調されているが、この「見ない」という不見が、般若波羅蜜の特徴である。ではなぜ菩薩は一切法を見ないのか、というと、一切法は空であるからである。すなわち「一切法を見ない」ということは「一切法は空であると知る」ことを意味している。ナーガールジュナはこれをうけて、知者(すなわち般若波羅蜜を修習する菩薩)は「真実を見る」(『六十頌如理論』第五偈参照)といっている。このように真実を見る智慧が般若波羅蜜であって、「不見」の智であり、現実の実相に即した認識なのである。この「不見」ということは、ものを対象として見ないことであって、実体化を根底から否定している。そこでは見るものと見られるものという対立が超えられていて、見るものが見られるものと一つになっているのである。この一つになるところにおいては、見るもの(主体)は「ものを見ない」のであり、見られるもの(客体)は「何もない」ので

ある。この、「ものを見ない」とか「何もない」ということが成立するのは、「空性」の認識に立つときであって、「一切法空」という認識は、ものの真実、本質を如実に見た悟りの認識にほかならない。それとともに、このような如実の認識を欠いて、ものを実体化していくことが徹底して否定されているのである。

いうまでもなく、「一切法空」を説く『般若経』の「空性の思想」は、仏陀によって説かれた「諸法無我」という教えの本質をうけて、それを大乗的に展開せしめたものである。いいかえると、無我の思想が哲学（理論）と宗教（実践）との両面において追求され、深化されていったのである。この『般若経』の思想がナーガールジュナによってうけつがれ、空性の理論と実践が生み出されることになったが、そこにはアビダルマの仏教における「法」の哲学やその実践的あり方にたいする徹底した批判精神があって、アビダルマの仏教における思想を否定的に媒介して、ナーガールジュナの思想が展開している。したがって、かれは、アビダルマの仏教をはじめとして実有論的立場に立ついかなる理論にたいしても、それらの理論が自己矛盾をもち、理論的に破綻してしまうことを指摘し、そのことを論証することに努め、そのために否定の論法を数多く用いているのである。ここにかれの「空性」思想における特徴が見られるのである。

六　空用、空性、空義

「空性の用」（空用）　ところで、「空性」について、ナーガールジュナは(1)空用、(2)空性、(3)空義の三者をもって語っていることを先に紹介したが、いまそれら三者の内容を二人の代表的注釈者であるバーヴァヴィヴェーカ（Bhā-

vaviveka) とチャンドラキールティ (Candrakirti) の解釈を参照しながら、少しばかり検討してみよう。まず前者はつぎのように解説している。

その中、空性の用（空用）とは、すべての戯論を止滅することをいうのである。空性とは、すべての執われを離れているものをいい、空性を縁ずる（知る）智慧である。空性の義（対象）とは真如をいう。

これによると、「空用」とはすべての戯論（分別のことば）を止滅することであるが、戯論は分別（思惟判断）を生じ、分別は業、煩悩のもとであるから、空性の用（はたらき）は、分別や業・煩悩を戯論とともに止滅することである。つぎに「空性」とは、一切の執われ——主体と客体、有と無、生死と涅槃などを相対的に分別し、それぞれが自体として成立すると固執すること——を離れているもの、すなわち無分別智であって、空性が、それ自身を見る智慧である。「空義」とは、無分別智によって明らかに知られるもの、すなわち無分別智の対象である真如を指している。

これにたいして、後者は、より以上に詳しい解説を述べるのみならず、「空性」と「空義」について異なった解釈をしている。

ところで、空性の用とは、一体何であるのか。それはすでに（ナーガールジュナ自身によって『中論』第一八章）「自我の考察」（一八・五）の中に、つぎのように語られている。

業と煩悩の止滅によって解脱がある。業と煩悩は分別からおこる。またそれら分別は戯論からおこる。しかるに戯論は空性において滅する。

したがって、すべて戯論を止滅するために空性が説かれるのである。だから、すべて戯論を止滅することが「空性の用」である。ところが汝（反論者）は無ということが空性の意味であると考えて、ただ戯論の網のみを大きくしているのであって、したがって「空性の用」を理解していないのである。

では、「空性」とは一体何であるか。それもまた同じところ（『中論』一八・九）で、すでにつぎのように説かれている。

他によって知るのでなく、寂静であり、戯論によって論じられることなく、無分別であり、種々の意味をもたない、――これが真実の相である。

そこで戯論の寂滅ということを本質とする「空性」が、どうして「無」を意味するであろうか。だから汝は「空性」そのものをも理解していない。

また空性という語が、ある意味を示すものとして用いられているが、その意味がここ（『中論』二四・一八）においてつぎのように説かれるのである。

われわれは縁起が空性であると説く。それ（空性）は仮の名称（仮名）であり、それこそ中道にほかならない。なぜなら、

縁によって生じるものは不生である。そのものには実体として生起があるのではない。縁に依存するものは空であるという。空ということを知る人は怠慢ではない。

という世尊の詩偈のことばがあるからである。このように縁起ということばの意味が、まさに空性ということばの意味であって、無ということばの意味が空性ということばの意味ではない。ところが汝は無ということばの意味が空性の意味であると誤解して、われわれを批難している。したがって空性ということばの意味すらも理解していない。

分別の否定　この解説から明らかなように、「空性の用」の解釈については、両者に違いはない。空性の用（空用）

とは、すべての戯論を止滅することであり、それはまた、戯論から生じる分別や、さらに分別から生み出される業・煩悩を止滅するものでもある。したがって、この面から空性を見ると、戯論や分別を否定していくことであるといえる。「空性は一切の見（ドグマ）の否定である」（『中論』一三・八）というのは、この空性の用について語られているのである。このように空性は否定ということを含んでいるが、その場合、否定されるものはものそのものではなくて、ものについての執われであり、分別なのである。分別とは、われわれの心・心所のはたらきをおいてほかに、通常われわれが自己といい、あるいは自我と呼んでいるものはないのであるから、分別の否定とは、通常の自己（日常的自己）の否定である。またこの分別は、すべての事物を対象化し、概念やことばをもって固定的に捉える思惟であって、見るもの（主体）と見られるもの（客体）という対立あるいは主客相対を前提としている。そこでこのような分別においては、対象化されない自己そのものを知るという自覚の知や、あるいは対象そのものに直入する主客対立を超えた「不二の智慧」は生まれてこない。この智慧こそ「真実を見る」智慧であるから、われわれの日常的な認識である主客二分の分別は虚妄であるというのである。したがって分別の否定は、この虚妄なる自己の否定なのであり、また、この分別が業・煩悩の生じるもとであるから、結局業や煩悩から自己が脱却することである。このように「空性の用」ということにおいて、自己が分別から無分別へと転成すること、つまり虚妄なる自己（迷い）から真実の自己（悟り）へと転入することが明らかにされるのである。

「空　性」　つぎに「空性」について、二人の注釈者の間において明らかに解釈の相違が見られる。バーヴァヴィヴェーカによると、「空性」とは、空性を知る智慧であり、あらゆる執われを離れているものである。「執われ」とは、事物をつねに対象化し、その自己同一性を実体としてとらえる思惟であり、自己および世界を固定化して見る分別で

ある。この分別においては、主客対立においてものがとらえられ、概念やことばが存在の本質と同一視されている。このような分別を離れることが、無分別であって、空性を知る智慧である般若波羅蜜は分別を超えるものであるから、無分別智といわれるのである。主観とか客観、自己とか他者、善とか悪などの相対もしくは対立を超えた認識であるから、「不二の知」である。それが「空性」であるというのは、この無分別智は空性が空性みずからを知るということ、すなわち自覚の知であることを示している、といえるであろう。

これに対して、チャンドラキールティの解釈では、「空性」とは、戯論が止滅し分別を超えた真如（法性）である。分別がなくなった実相であり、相対的対立を超えた不二絶対の真実である。ナーガールジュナ自身が述べているように（『中論』一八・九）、自証（自覚）されるものであり、分別や概念（ことば）によってとらえることができず、思惟を超え、平等一味である真実そのものであって、法界、無為、涅槃、法身、仏性、無上智などと同じである。

「空　義」　ところで、バーヴァヴィヴェーカは「空義」を真如と解釈する。これは「空義」の原語 śūnyatā-artha の artha（義）を「対象」「目的」と見、「空義」を「空性の対象」すなわち「無分別智なる空性によって知られるもの」というように理解したからである。このように「空義」を無分別智の対象、すなわち真如（法性）と解するなら、必然的に「空性」というものは、「無分別智」ということになる。このようなかれの理解は、いわゆる「修の立場」に拠っているのであり、それはまた「空性」を「行（宗教的実践）」の面からみているともいえるであろう。「修の立場」とは「性の立場」に対していわれ、「性」とは、ものの本性、本質、真実などを意味し、「修」とは、行、実践、修習などを意味する。修とは、ものの本性がそれ自身を完成していくことであり、自得していくことである。空性が空性として現成していくことであり、われわれの分別や戯論が否定され止滅していくことと相即している。すなわち分別や

戯論の止滅がそのまま空性が空性として現成することであって、それはまた無分別智が分別の限りない否定において、自己完成することである。この無分別智によって自覚されるものが真如であり、この自覚において真如がそれ自身を開示するのである。この真如とはものの如実の相であり、実相であり、法性すなわち存在の本性であるが、「空性」とは、戯論や分別の寂滅した真如であり、法性であるというのは、「性の立場」に拠るものである。これに対して「空性」を戯論や分別の寂滅と相即している無分別智と見るのは「修の立場」を示している。いいかえると、有とか無、自とか他などの二元的対立に固執しているわれわれの分別の立場が徹底して否定されることが、そのような分別を超えた不二平等の真如を見る無分別智（般若の智慧）の完成と相即しているが、ここにおいて「空性」を語るのは「修の立場」に拠っているということである。

実相＝空性の開示　ところで「戯論 prapañca」とは、われわれが日常ものを対象的に見ているところにおいて用いられることばであって、このことばは、その対象がそれ自体として存在しているという考え（分別）を生むものである。その意味において、戯論は分別のことばである。したがって、このことばにもとづいて、われわれの分別（思惟）が限りなく展開していくのであって、その分別によって見られる対象が実体化されていく。たんなる思惟の対象にすぎないものが、実在と見られるのである。そこには明らかに思惟と存在との関係についての混同がある。

ところが空性ということは、「ものがある」、「ものを見る」という日常経験から戯論や分別が生じるが、そのような戯論や分別においてものが対象的にとらえられ、ことばや思惟の対象が実体化されていることを否定する。それと同時に、このような実体化の否定において、ものの真のあり方、実相がそれ自身を開示するのであって、この実相が空性であると示されるのである。そこでは存在がそのまま空なのである。ものをありのままに知るとは、この存在の

空性を直観する認識であるが、それはものへの分別が限りなく否定されていくことと別ではない。空性の認識においては、ことばの対象は存在しないし、思惟の対象も存在しない。それらの対象が存在しないということは、空性においてはことばも思惟もありえないことを示している。

またそれは、空性によってそれらのものが無となるとか、存在が非存在になるとかいうことではない。本来、ことばの対象や思惟の対象は存在しないのであって、本性上からして空である。そうであるにもかかわらず、われわれはことばや思惟によって対象を実在化し、それに固執する。そこにものにたいするわれわれの執着がある。そうしてこの執着が通常の思惟や実践においてその根底にあるために、種々な業や煩悩となってわれわれに苦悩と迷いをもたらすのである。

空性とは、このような苦悩と迷いの根源にある執着を徹底して否定していく。この空性のはたらきが「空性の用」なのである。この執着の否定は、そのまま無分別智が現成することである。すなわち空性が空性そのものを開示することである。それはまた業・煩悩による迷いの自己が否定されて自覚の知が生じ、般若波羅蜜が体得されることである。この空性の自己開示において空性を見るのが、「修の立場」であって、そこで、バーヴァヴィヴェーカは、「空性」を無分別智であるとする。

そのことは空性とは、あらゆる執着を超えていくこと、またそれを超えていくことにおいて、空性がその本性（本来性）をあらわしていくことを示したといえるであろう。要するに、かれは、空用、空性、空義の三者のうち、前二者を修の立場において、第三の空義については性の立場において理解したのである。

チャンドラキールティの「空性」解釈　チャンドラキールティは、これに対して、より一層空性の本来的なものを

明らかにしようとした、といえる。かれはその点において、ナーガールジュナの立場を可能なかぎりそのまま踏襲しようとした。そこで『中論』における適切なことばをえらび、それらを引用しながら空性について解説していったのである。

かれによると、第二の「空性」とは、一切の戯論の止滅そのもの、すなわち涅槃であって、直ちに無分別智ではない。修の立場における空性とは、第一の「空用」であり、すなわち一切の戯論を止滅することである。また有とか無とかと固執する執着を離れることでもあって、ナーガールジュナ自身がいっているように「あらゆる見（妄執、邪見）を超えること」（『中論』一三・八）であり、「有と無とから超越すること」（『六十頌如理論』）である。

チャンドラキールティの注釈において、とくに注目されるのは第三の「空義」についての解説である。それは空性とは縁起を意味しているということで、このことは『廻諍論』にも明らかに示されている。この点については、先に論じたので省略する。

七　アーリヤデーヴァの立場

アーリヤデーヴァの伝記と著作　ナーガールジュナの弟子アーリヤデーヴァ（Āryadeva 提婆）には、いくつかの著作があったと伝えられているが、真偽については未解決なものが多い。羅什によって漢訳された『百論』と、一部サンスクリット断片が伝わりチベット訳にその全体が伝えられている『四百論』とが、かれの思想を伝える重要な著作である。しかし、前者はともかく、後者については、まだその全貌を紹介したものはなく、かれの思想についての研

究は、今後の課題として残されている。師ナーガールジュナの思想を継承したかれは、思想的立場において、師と共通する面と相違する面とがあることが、すでに指摘されている。がしかし、一般にのちに展開した中観学派では、両者の間に本質的な相違があったとは見ていない。むしろアーリヤデーヴァは師の忠実な祖述者であって、空性の思想を理論と実践の両面において師とともに発展せしめたと見ている。

かれの伝記（『提婆菩薩伝』『付法蔵因縁伝』、ほかにチベット伝がある）によると、その生涯は波瀾にみち、思想と実践において激しい批判精神が貫いていたことをよみとることができる。したがって平穏無事な一生を送ったのではなく、悲劇的でさえある。このような傾向は、著作の中にも流れていて、師ナーガールジュナと比較するとき、かれは空性思想を語るのに、他学派の思想批判をより徹底して行なっていることが見られる。それとともに、現実の姿をきびしく直視することをわれわれに要求している姿勢がある。たとえば、『四百論』後半を見ると、空性の理論展開を、日常的な観念やそれを根底とするあらゆる形而上学的な諸思想を具体的にとりあげてそれらを批判し否定することによって、行なっている。

アーリヤデーヴァの思想　かれはものの「常住性」について、「縁ることなくしては、有（存在）ということはいずれのときにも、何ものにも、どこにもない。したがって常住であるものは、いずれのときにも、いかなるものにも、どこにもあるのではない」（『四百論』九・二）と否定する。そうして因果性をとりあげて「原因なしにものはあるのではない。原因のあるものは常住なるものではない。したがって無因から生じることは成立しないと真理を知る人は説かれた」（同、九・三）という。この論法は、さらに進められて、空性を常住と見ること、部分と全体との関係から部分をもつものとしての全体を不変と考えること、因と果との連続や不連続に固執すること、極微（原子）論によって

存在の常住性を立てることなどが次々ととりあげられて批判され、それらが否定されていく。そうしてかれは「仏陀によって説かれた深密の教えに疑いをおこしているなら、空性にいまこそ信をおこすべきである」（同、一二・五）と空性への信解をすすめる。なぜなら「正しくない人には、自我意識（我執）が最高であるが、無我を見る人にはそうではない。前者は悪趣におもむくが、後者は寂静（涅槃）にいたる」（同、一二・一二）からである。

アーリヤデーヴァがいかに深く、現実を直視していたか、ということについては、『四百論』前半に見られる。そこでは、種々の角度から、現実のわれわれの認識がいかに倒錯しており、欲望などの激情によって自己を見失っているか、実に鋭い指摘が行なわれている。その一例として、『四百論』第一章において「常恒への執着」についてかれが語っていることの一端を要約して紹介してみよう。「常恒への執着」とは、われわれの現実における無常の姿を正しく認識していない迷妄であり、妄執であるが、その迷妄の諸相を断つところから、無常を知る勝義への道が開かれるのである。ところでわれわれの現実における無常の姿は死において明らかに見られるが、この死において現勢的にあらわとなる無常の真理性は、生への怠惰や固執、無知や偽瞞、名利への恣意的欲望、ものへの皮相的理解、子や親族への恩愛、恐怖による逃避などの恐るべき激情のためにゆがめられ、正しく受けとめられない、という。

そこには、自己でないところに自己を措定しようとする恣意的主観が見られ、自己の現にある姿に盲目的にとらわれた利己的意志が強く働いている。そのために、現実の姿は有限であり、無常であるにもかかわらず、その現実を絶対化して有限性を自己の世界から遠ざけ、回避しようとする。しかし、いかに現実を絶対化し、本質的なもの、有意味なものとして主観が欲求するものであっても、主観や利己的意志は自己の中にあって偽瞞と空虚にみちたものであるために、それらによって絶対化することはできないし、また主観が恣意的に見る現実そのものは迷妄であり、倒錯されたものであることをまぬがれえないのである。無常はわれわれの世界の現実相としてその真理性を示しているが、

その真理性がそのものとして明らかになるのは、人間の死において自己が無常であるということがみずからに確証されることにおいてである。いいかえると無常の真理性は自己が死を拒否しない場合に自己に明らかになるのであって、死を恣意的欲望によって拒絶しているかぎり、死という現実を確証できず、したがって自己を失っているといわざるをえない。

アーリヤデーヴァは、このように無常、すなわち死について直視し、そこにわれわれ人間が生への恐るべき激情と、それによって展開する生の現実への執着がいかにくりひろげられているか、そのことからいかなる態度や思惟が出てくるか、きわめて日常的な場面に見られる事例を通して、適確にしかも深く現実に切り込んで述べているのである。

Ⅲ 帰謬論証派
——仏護と月称

立川　武蔵

一　帰謬論証派

中観派の二つの学派　竜樹（ナーガールジュナ Nāgārjuna）と聖提婆（アールヤ＝デーヴァ Ārya-deva）によって形成された中観派が、後世、仏護（ブッダパーリタ Buddhapālita）や月称（チャンドラキールティ Candrakīrti）によって確立された帰謬論証派と、清弁（バーヴァヴィヴェーカ Bhāvaviveka）によって始められた自立論証派に分れて、互いに批判しあったことはよく知られている。インドの中観思想史を区分する場合に今日もっとも一般的なこの二学派の名称は、おそらくはチベット人によってつけられた、と思われる。インド中観思想を内別する他の方法もチベットには知られていたが、帰謬論証派と自立論証派という区別の方法がゲルク派（Dge lugs pa）の祖ツォンカパ（Tsoń kha pa）以前から主要なものとして知られていた。さらに、かれがこの区分法を最上のものとしてからは[1]、この区分法がもっとも多く用いられ、後世の「宗義」（grub mthah）はほとんどが、この二分法に依ったのである[2]。

帰謬論証派は、チベット語ではテンギュルパ（Thal ḥgyur pa）と呼ばれるが、これがサンスクリットに還元されてプラーサンギカ（Prāsaṅgika）となったと考えられる。現存する古代のサンスクリット仏教文献には、学派の名称としての「プラーサンギカ」という言葉は見出されていないのである。しかし、この区分法がチベットで生まれたものだからといって、われわれがこの区分法をわれわれ自身の考察の中で使うべきではないということにはならない。今日では、中観思想の歴史的考察にとってはもっとも勝れた方法であると考えられている。

ところで、帰謬論証派の開祖が仏護なのか月称なのか、についてチベットの伝承は一致していない。たとえば、セ

ラジェツェンパ（Se ra rje btsun pa）やスムパケンポ（Sum pa khan po）は仏護とし[3]、トゥカン（Thuḥu bkwan）は「仏護あるいは月称」としている[4]。もっとも二人のうちどちらかということは重要な問題ではない。仏護が自分の『中論註』*Mulamadhyamakavṛtti* の中で、『中論』の論法を帰謬法（プラサンガ＝アヌマーナ prasaṅga-anumāna）によって註釈を施したことが、この学派の名称の源となったことは言うまでもないが、いわゆる帰謬論証派の思想史の中で仏護の占める位置は月称のそれに較べるならばかなり小さなものである。月称とてもインド仏教全体において、あるいは仏教を越えて有名な思想家では決してない。しかし、寂天（シャーンティデーヴァ Śāntideva）、プラジュニャーカラマティ（Prajñākaramati）、ブッダグフヤ（Buddhaguhya）、ヴィマラミトラ（Vimalamitra）というような、後世チベットにおいて帰謬論証派に属すると言われた人びとに影響を与え、さらにチベット仏教――とくにゲルク派――の理論的基礎を提示したのは月称であった[5]。この意味では、月称がまさに帰謬論証派の祖師なのである。

帰謬法とその論証式　帰謬論証派とは、帰謬法（背理法）を用いる学派という意味である。その帰謬法は、一般の人びと（凡夫）が真に存在すると考えて執着するものが世俗のレヴェルにおいてさえ存在しないのだ、と主張するために用いられる[6]。帰謬法とは、ある命題sが真であることを論証しようという場合、まずsと矛盾する命題非sを仮定し、この仮定から偽である結論を演繹するものである。非sから偽である結論が引き出されたのであるから、非sは偽であったと言うことができる。したがって、非sが偽なのであるゆえに、最初の命題sは真であったと決定できるのである[7]。要するに、命題sを否定して命題非sを主張する場合には不合理な結果に至るゆえに命題sの真なることが証明されるというのである。

帰謬法はそもそも竜樹の『中論』の中で、仏護が用いたよりはよりプリミティヴな形においてではあるが、しばし

ば現われている。むしろ、帰謬法的論法が竜樹の論法のもっとも重要なものであった。いま、『中論』の中のひとつの論議を取り出すことによって、帰謬法の一例を示そう。

『中論』二章の八偈から一一偈までは、歩くこと（あるいは行くこと）とその作者との関係を扱い、歩く動作はどのような人にもないと述べている部分であるが、竜樹はつぎのような順序で考える。

a、もし歩く動作が存するならば、それは（a1）歩く人（gantṛ 去者）においてか、（a2）歩く人ではない者（agantṛ 非去者）においてかのいずれかである。

b1、a1ではない。なぜならば、もしa1が真であるならば、一人の歩く人に二つの歩くことがあるという不合理が生ずるから。第一の歩くことは、歩く人を成立させるためのものであり、第二の歩くことは、第一の歩くことによって成立した作者としての歩く人の上に成立するものである。［つまり、歩く人というものがそれ自体で存在しており、それが基体となってその上にその基体とは別のものである歩くことが存在するときにはじめて「歩く人に歩くことがある」という命題が成立する、と考えられている。］

ゆえに、a1（歩く人に歩くことがある）は偽であるゆえに、歩く人に歩くことはない。

［ここにおいて竜樹が一種の帰謬法を用いていることは明らかである。もっとも、竜樹は『中論』でここに示したそのままのかたちで述べているわけではないが、論証しようとする命題と矛盾する命題を設定することにより、明らかに不合理な結論を引き出している。］

b2、a2でもない。なぜならば、歩く人ではない者、すなわち歩かない者に歩くことはありえようがないから。

［b2に関しては、竜樹は「歩かない人も歩かない」と八偈に述べるのみで、b1のようには詳しく扱っていない。しかし、後世の註釈書は右に述べたような理由を註に述べている。］

竜樹の論証式の構造　竜樹は、歩く人と歩くこと、因と果、見られるものと見ること、等々のすでになんらかの内的な関係を有する二つのものを一つの命題の中に表現する。そして、二つのものの一方を、あるいは二つのものの間の関係を、可能なかぎりのケースを想定して、分類する。この場合、結局、その分類はAと非Aへの分類とみなすことができるということが重要である。

先ほどの例を用いるならばつぎのようになる。歩くことと、歩くことの作者とがここで扱われるところのすでに内的な関係――ここでは運動とその基体との関係――にある「二つのもの」である。もし行くことの基体があるならば、それは「歩く人」(X)か「歩かない人」($\bar{X}$)と表わされるであろう。いま、「行くこと」をYと表わすと、先の二つの仮定はつぎのように表現される。

a1、歩く人に歩くことがある

gantur gamananam.

(Xgen, Ynom)

[gantur は gantṛ (歩く人) の属格。gamananam (歩くこと) は主格。Xgen はXが genitive (属格) であることを示し、Ynom はYが nominative (主格) であることを示す。]

a2、歩かない人に歩くことがある。

agantur gamananam.

($\bar{X}$gen, Ynom)

しかし、これら二つの仮定からは明らかに不都合な結果が生ずる。これは、a1 および a2 を仮定したことが誤りだったのであり、本来は命題 a1 および a2 の否定、すなわち、

命題 a 1 の否定　～(Xgen, Ynom) および命題 a 2 の否定　～(X̃gen, Ynom)

が真である、と竜樹は主張するのである。この二つの命題の連言は、いかなる者にも歩くことはない、ということを意味する。それがわれわれの日常世界の通念と相容れないものであることを竜樹はもちろん意識している。むしろ意識するからこそ、すすんでその常識を破ろうとするのである。このように、竜樹が『中論』の中で主張した数々のテーゼが一般の人々の通念に反していたことが、中観思想の基本的性格をかたちづくっている。

一般の常識に反したことを竜樹が主張したことと、竜樹が帰謬法を主要な論法としたこととはもちろん深く結びついているが、かれの後継者たちはそれぞれの立場から、常識に反する祖師のテーゼを弁証しようとした。仏護、月称等は、竜樹がプリミティヴなかたちでなした帰謬法をより整備しようとしたし、一方、清弁は当時確立されたばかりの論理学の体系を用いて祖師が主張した、一般の通念とは矛盾するテーゼを論証しようとした。

二　ブッダパーリタ（仏護）

仏護とその著『中論註』　仏護は、チベットの伝承では南インドにおいて[8]、陳那（ディグナーガ Dignāga）とほぼ同時代かすこし先立って[9]、生きたとされている。今日では、年代は四七〇―五四〇年ごろと推定されている[10]。

かれの『中論註』（*Mūlamadhyamakavṛtti*）は、『無畏註』や『青目註』（羅什訳『中論』）に較べるならばはるかに詳しいものであるが、当時の仏教思想を代表する瑜伽行派の思想にたいする見解も、陳那の論理学、認識論の影響の跡も見られない[11]。仏護の『中論註』は、月称の『明らかな言葉』（*Prasannapadā*）とは説明の順序、方法などがしばしば

一致するが、清弁や安慧（スティラマティ Sthiramati）の註とはかなり異質の議論を含んでいる。

仏護のすこしばかりあとに活躍した清弁（五七〇没）が仏護の『中論註』を批判したが、のちの月称が仏護の立場を弁護しつつ清弁を激しく批判したことはよく知られている。清弁の仏護批判を月称が弁護する個所のうち、もっとも重要なもののひとつは、『中論』第一章第一偈にたいする長い註に見られる。『中論』のこの部分は、もの（bhāva）と生ずることという二つのものを扱い、生ずるあり方を、自より、他より、共より、無因より、の四つに分けている。第一章第一偈のサンスクリット文のうち、いまの論議に関係のある部分を取り出すとつぎのようである。

na svato nāpi parato na dvābhyāṁ nāpy ahetutaḥ／
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ.....⑫／

（もろもろのものは、自よりも、他よりも、［自と他の］共よりも、無因よりも生じたものではない［あるいは、生ずるのではない。］）

右の文の内容はつぎの四命題の連言として書き直すことができる。

c 1、もろもろのものは自より生じたものではない。

na svato bhāvāḥ utpannā vidyante.

(na, svato, Xnom, Ynom, V)

[Xnom: bhāvāḥ（もろもろのもの）;

Ynom: utpannā[ḥ]（生じたもの）; V: vidyante（～である）. 〝V〟は動詞であることを示す。]

c 2、もろもろのものは他より生じたものではない。

na parato bhāvāḥ utpannā vidyante.

(na, parato, Xnom, Ynom, V)

c3、もろもろのものは［自と他との］共より生じたものではない。

na dvābhyām bhāvāḥ utpannā vidyante.

(na, dvābhyām, Xnom, Ynom, V)

c4、もろもろのものは無因より生じたものではない。

na ahetuto bhāvāḥ utpannāḥ vidyante.

(na, ahetuto, Xnom, Ynom, V)

さて、われわれのこれからの考察にとってはc1とc2とが特に重要である。この両者で異なるところは、c1では「自より」(svato)とあるが、c2では「他より」(parato)とあることのみである。この場合、自と他との関係は矛盾である。すなわち、自と他との交わりは無であり、自と他の和はいまの場合の論議領域の一切である。したがって、「自」をSで表わせば、「他」はS̄で表わすことができよう。すると、c1とc2における論理式はつぎのように書き直すことができる。

c1′、(na, Sab, Xnom, Ynom, V)

c2′、(na, S̄ab, Xnom, Ynom, V)

［Sabのabは Sが ablative（奪格）であることを示す。］

不生の論証　さて、c1およびc2について仏護はつぎのように言う。

もろもろのものは自より生じない。なぜならば、［二度目の］生ずることは無用となるからであり、また無限に

生じ続けるという過失となるからである。（中略）

［もろもろのものは］他よりも生じない。なぜならば、一切より一切が生ずるという過失となるからである。[13]

c3 および c4 にたいしても仏護は同じような論証を行なっている。[14]

c1 にたいする仏護の論証は典型的な帰謬法であり、式に書き直すとつぎのようになる。

ものが自より生ずる（p）ならば、その［二度目に］生ずることは無用である（q）。

ものが自より生ずる（p）と仮定すれば、

その［二度目に］生ずることは無用である［という不合理に陥る］（q）。

これはつぎのように記号化できる。

$(p \supset q) \cdot p \cdot \supset \cdot q$［$p$ならば qであり、かつ pならば qである］。[15]

「無限に生じ続けるという過失となるからである」という部分、および c2～c4 にたいする仏護の論証も同様に理解することができる。

竜樹の論式を構成している二あるいは三あるいは四の選言肢のそれぞれにたいして、仏護はこのように帰謬法を用いて『中論』の論法に一貫した説明を与えようとした。もともと帰謬法を用いることは、たとえその形式が整備されていなかったにせよ、すでに竜樹に見られたのであるが、仏護は竜樹の帰謬法をより整ったかたちで示そうとした。ところで、六世紀中葉に活躍した清弁は、当時成立していた形式論理学の体系に影響を受け、竜樹の論法をその論理学によって跡づけようとした。かれは帰謬法のもつひとつの特質、すなわち、$(p \supset q) \cdot p \cdot \supset \cdot q$ は $(p \supset q) \cdot \bar{q} \cdot \supset \cdot \bar{p}$［$(p \supset q)$ かつ非 qならば、非 pである］を含むことを見ぬき、これを仏護批判のために用いたのである。つまり、清弁によれば、仏護は非 p（$\bar{p}$）すなわち「ものは自より生ずるのではない」を主張したことになるというのである。

清弁は、「ものは自より生ずるのではない」($\bar{p}$)が成立したからには、ものは他よりか、共よりか、あるいは無因より、ともかく少なくともこの三つのどれかよりは生ずるはずだ、と少なくとも月称は[16]考えたのである。しかし、この清弁の理解にはトリックがあった。先ほどの c1′ と c2′ の論理式を見てみよう。

(na, Sab, Xnom, Ynom, V) の中の否定辞 na が問題である。この否定辞は命題全体を否定するものであろうか、それとも名辞S（自）を否定するのであろうか。命題全体を否定する場合には、それが動詞にかかると理解するか、あるいは「〜ということはない」(iti na) を文章全体の後に置いて理解することができる。すなわち、

(na, Sab, Xnom, Ynom, V) あるいは、

(Sab, Xnom, Ynom, V) iti na.

［矢印はかかり具合を示す。］

と書き表わすことができる。もっとも、この二つの式はともに、

〜(Sab, Xnom, Ynom, V)

と書き表わされる。

一方、かの否定辞が名辞Sにかかる場合には、「自ならざるもの」すなわち、他か共か無因かのいずれか、あるいはその三つのうちのいくつかが真なることを定立することになる。それは「大人ではないもの」という表現が子供を意味すると同様である。つまり、

(na, Sab, Xnom, Ynom, V) は、

(S̃ab, Xnom, Ynom, V)

(dvābhyām, Xnom, Ynom, V)
(ahetuto, Xnom, Ynom, V)

の三つのうちの少なくとも一つを意味することになるのである。[17]

さきに述べた命題の否定はプラサジュヤプラティシェーダ (prasajya-pratiṣedha) と呼ばれ、後に述べた名辞の否定はパリウダーサ (paryudāsa) と呼ばれている。

清弁の仏護批判　清弁は仏護の帰謬法を批判するにあたって帰謬法がそれ自身の仮定および帰結の矛盾命題を反証するさいに必然的に内に抱えている危険に注目し、仏護の註釈が竜樹の意図したことと矛盾することを論証してしまうではないかと主張したのである。だが、清弁は、意識してか否かは別としてトリックを使った。かれは、かれ自身の主張する否定命題をプラサジュヤプラティシェーダによって理解すべきであると繰り返し述べているからである。すでに述べたように、c′ をプラサジュヤプラティシェーダによって理解する場合には、否定辞 na は「もろもろのものが自より生ずる」という命題全体を否定するのであって、それならば、他より、共より、あるいは無因より生ずるのか否かという問題にはかかわらないのである。

とするならば、清弁はなぜ仏護の註釈を読む場合にも、プラサジュヤプラティシェーダによって理解しなかったのか。帰謬法がそれ自身の仮定および帰結の矛盾命題を反証するということは当時すでに人びとに認められていたことであった。しかし帰謬法は仏護の註釈における仮定の否定、すなわち「ものが自より生ずることはない」を、パリウダーサによって「自よりは生じない」と理解するよう求めたわけではない。清弁が自身の「ものは自より生じない」をプラサジュヤプラティシェーダに読むならば、仏護にも、さらには他のなんぴとにもそのように読むことはできる

はずである。このように清弁を批判したのがほかならぬ月称であった。月称の清弁批判については後に述べることにしたい。

c1〜c4においてこのように否定辞のかかり具合のいかんによって問題が起きた一つの原因は、「自より」等々の四つの語が複合語の構成要素ではなかったことである。竜樹が反論者の主張――たとえば、歩くことはその作者にある、という主張――をディレンマへと導くために、かれが扱っている二つのもののどちらか――たとえば、歩くことの作者――を補集合的関係に分けるとき、多くの場合かれは否定の意味をもつ接頭辞aを持つ複合語を用いるのである。たとえば、歩く人（gantṛ）と歩く人ではない者（agantṛ）というように。a1およびa2の否定を思い起こしてみよう。

a1の否定 〜(Xgen, Ynom)

a2の否定 〜(Xgen, Ynom)

この二章八偈の場合には、否定辞naは命題全体にかかることは明白であり、c1〜4において問題となったように、否定na辞が命題の中の一つの名辞――たとえば、「歩く人」(gantṛ)――にかかるか否かという疑問はまず起こらない。このように、c1〜4の場合に、「自より」等々が複合語の要素でなかったために否定辞naの機能に二とおりの理解が生ずることになったのであろう。しかし、他の個所においては「自より」等々にあたる部分が、複合語の一部として表現されている場合がほとんどであるということは、c1〜4の場合も当然プラサジュヤプラティシェーダで読まれるべきであることを示唆していると思われる。

仏護はc1〜4のそれぞれにたいする帰謬法をすべて合わせるならば、竜樹の意図したことを証明できると考えたのだった。もろもろのものは自よりも、他よりも、共よりも、無因よりも生じない、つまり、どこよりも生じない、

それこそ竜樹が主張しようとしていたことであった。だが、現にものは眼前に存在し、人間の生存の基盤となっている。中観論者といえどもこの現実から目をそむけることはできなかった。このような問題をかかえつつ、月称が登場し、仏護の方法をさらに発展させたのであった。

三　チャンドラキールティ（月称）

1　超論理の立場

月称（六〇〇―六五〇）は陳那の論理学を知ってはいたが、清弁のように論理学の体系を用いて空思想を論証しようとはしなかった。論理すなわちことばは、それがどのように整合的に体系づけられようとも、月称にとっては涅槃に到達するためには少なくとも一度は否定さるべき障害であったからだ。かれにとっては、論理によってひとつの整合的な世界の構造を提示することは解脱を得るには意味のあることではなかった。竜樹や仏護と同様にかれは、反論者の主張にもっぱら帰謬法を適用することにより、その主張に内在する誤りを指摘しようとした。

このような月称の論理あるいはことばにたいする態度の根底には、現象世界（「俗なるもの」）と絶対真理（「聖なるもの」）に関するかれの理解がある。すなわち、かれは現象世界――それはことばを通じて理解せしめられる――を超絶したところに絶対があると考えた。絶対がもしも人間に顕現することがあるならば、それは悟りを得た仏においてで

あり、仏は日常の言語活動とは異なった智慧を得て絶対を体得する。そして、仏になるためには人は順を追って瞑想等の宗教実践を行なわねばならない、と月称は主張する。かれの主著『入中論』(*Madhyamakāvatāra*)は、行者が階梯を追って仏の境地に近づいていくさまを描き、宗教実践の重要性を強調している。

この超論理的な月称の立場は清弁のそれと対照的である。清弁は絶対真理を現象世界に内在的なものと考える。絶対真理と現象世界という「二つの極」はことばという接点を有しているからこそ、清弁は空性すなわち絶対真理を論理すなわちことばによって論証可能と考え、自立論証式を立てたのである。

2　世俗真理（世俗諦）と最高真理（勝義諦）

月称の立場――「約境の二諦説」　『中論』において竜樹は「二つの真理」という概念を確立させた。この概念はすでに阿含、『涅槃経』『大毘婆沙論』などに論ぜられているが、教理上の中心概念へと高めた最初の人は竜樹であろう[18]。竜樹にあっては、世間における世俗真理（loka-saṃvṛti-satya 世間世俗諦）と最高真理（parama-artha-satya 勝義諦）という二つの真理は、それに依って仏が教えを説くものであった。その場合、世俗真理はことばというすがたを取ってはいるが、悟りに至った仏が衆生を導くために語ることばなのであって、衆生が衆生の側から真理と考えたものではなかった。このような竜樹の「二つの真理」に関する考え方は、従来「約教の二諦説」と呼ばれてきた。

ところで、月称の「二つの真理」に関する考え方は、竜樹のそれとはかなり異なっている。すなわち、月称にとって、「二つの真理」は、仏の教説のあり方を示すというよりも、世界における事物の二種類の本質（本性）を指しているのである。この月称の考え方は、「約境の二諦説」と呼ばれてきた。「境」とは、認識の対象を意味する。もっとも

あとで述べるように、月称にあっても仏の教説が世俗真理のすがたを取ると考えられるのではあるが、それは第一義的ではない。月称は『入中論』の中で特に六章二三偈から二九偈、七九偈から八二偈までにおいて「二つの真理」を扱っている。

かれは「二つの真理」を二三偈註の中でつぎのように説明する。

「二つの真理」の本性を誤りなく知る仏世尊は、心的慣性、芽等の内的および外的事物すべての自性には二種類あると語った。すなわち世俗と最高真理である。この中、後者は、正しく洞察する者たちの勝れた智慧の対象として現われるのであって、自体として成立するものではない。これがひとつの自性である。他方は、無明という眼病の膜によって智慧の眼が覆われている一般の人びとの虚妄な認識能力によって現われるのであって、凡夫たちの認識能力の対象となっているそのとおりに自性を伴って成立しているのではない。それゆえ、一切のものにはこの二つの自性が存在する。この二つの自性の中でも、正しい認識能力の対象が真実であり、それは最高の真理という意味である。(19)

二つの世俗　さて、虚妄なる認識能力にも二種類があると月称は考える。すなわち、健全なる感官のそれと不健全なる感官のそれである（二四偈）。この二つの認識能力に応じて世俗も二種に分かれる。すなわち、

損なわれていない六つの感官により把えられるものは世間により理解される。［それは］世間の立場からして真理である。他のもの［つまり病気などをもった感官の対象］は、世間の立場から虚偽なものと考えられる（二五偈）。

前者は正常な感官を有する一般の人びとが認識する世界であり、人びとはそれが実なるものであると固執するゆえ

に「世俗真理」(saṁvṛti-satya)と月称は呼ぶ。この場合の「真理」とはあくまで凡夫にとっての真理なのであって、仏の立場からの真理ではない。しかし一般の人びとの生の基盤はこの「世俗真理」にあり、これはまた「世間における世俗真理」(loka-saṁvṛti-satya)とも呼ばれるのである。

後者の、病気などによって損なわれた感官の対象は、世俗としても存在しないと月称は考える。そもそも感官に損傷を受けた人びとを月称は世間(loka)すなわち一般の人びとと見なさず非世間(aloka)と呼び、「かれらの世俗は非世間世俗(alokasaṁvṛti)である」と言う。[20] 仏教以外の学派の主張、たとえばサーンキャ学派が主張する「世界の三構成要素」、あるいはイーシュヴァラ神などは、かれにとっては「虚偽なる世俗」(邪世俗)に属するのである(二六偈註)。この「虚偽なる世俗」は先に述べた非世間世俗と同一のものである。ちなみに、清弁にあっては、たとえばサーンキャ学派に代表される「ものは自より生ずる」という考え方は世俗として許されている。[21]

月称は『明らかな言葉』の中で「世俗」つまりsaṁvṛtiという語にたいして三とおりの解釈を与えている。第一には、「すべてのものの真実をくまなく覆いかくしてしまうゆえに、サンヴリティである」[22]と述べる。この同じ個所でかれは、サンヴリティを無知(ajñāna)と同一視している。無知は一切のものの真実を覆いかくしてしまうからである。この解釈が言語学的に正しいか否かは疑問が残るが、その哲学的意味はよく表わされていると言えよう。月称が挙げる第二の意味は、「互いに依存すること」[23]である。saṁvṛtiという単語をそのような意味に読むことがサンスクリットとして正しいか否かは別として、かれのここでの意図は、「世俗」という概念が「縁起」(依りて生ずること)というそれと近いことを印象づけることであったと思われる。第三の意味は「生活一般における約束事、世間一般に認められた言語活動である。それは表現するもの、表現されるもの、知るもの、知られるもの、等々のすがたを取っている」[24]。「世俗」という訳語はこの第三の意味をもっともよく表わしている。

ところで、月称にとって、そして仏教徒のすべてにとって、重要なことは、世俗の構造を知ることではなく、世俗を越えて最高真理に至ることである。この意味では、世俗は否定さるべき「俗なるもの」であり、最高真理は求むべき「聖なるもの」である。月称にとって世俗を否定するためにこそ、世俗の中の区別を知ることも必要なのであり、論理学の体系に関する知識も日常言語活動を止滅させるために必要なのである。

中観派にあっては、一般の人びとが用いる、あるいは用いた言葉は少なくとも一度は否定されねばならない。ある人がことばを用いているということは、とりもなおさずその人にとって世界あるいは「言語的展開（プラパンチャ）」（戯論）が示現されているということを意味する。月称は、世界が認識の対象としてあるかぎり、涅槃に到達することはできないと考えた。かれはみずから肯定的な命題を積み重ねることによって世界の構造を説明しようとはしなかった。反対論者の主張の中に潜む矛盾をあばくことによって、ことばあるいは論理が確実なものではないことを指摘しようとしたのである。このような立場は、かれの清弁批判に顕著にあらわれる。

3　世俗の否定

最高真理の顕現と世俗の止滅　整備された論式によって論議を進めるべきだ、と考える清弁は、仏護の論議の中には自立的論証式には当然必要な理由（因）も喩例もないと批判する。さらには、われわれがすでに見たように帰謬法の特質として仮定が反証されるのであるから、仏護は「ものは自より生ずることはない」すなわち「他等より生ずる」を反証してしまう、とかれは主張した。

清弁のこの批判を月称は『明らかな言葉』の中で引用したあと、つぎのような批判をくわえる。

[清弁は反論する。]「自より生じたものではない」と考えたときには、「他より生じたものである」という不都合な結果になってしまうであろう、と。[われわれは答える。]そうではない。命題の否定（プラサジュヤプラティシェーダ）が述べられようとしていたからであり、他より生ずることもまた[第二の命題、つまり「ものは他より生じたものではない」によって]否定されることになるからである。(25)

清弁が自分自身の命題はプラサジュヤプラティシェーダによって読むべきであると繰り返し主張したのと同様、月称にとっても「もろもろのものは自より生じない」等の命題は同種の否定によって読まるべきだったのである。そして、そもそも月称にとっては、他人に示すための理由（因）も喩例もない(26)、のである。

このようにして、「もろもろのものは自より生ずる」「他より生ずる」等のことばが順次否定される。竜樹が『中論』でなそうとしたことは、どのようにしてことばが否定されるかを示すことであった。月称もまた竜樹のこの態度をよく受け継いでいるといえよう。竜樹が設定したようなディレンマのすべての選言肢を否定することにより言語活動を止滅させなければ最高真理の顕現を望むことはできない、と月称は考えた。もっともかれがいわゆる論式をまったく用いないというわけではない。反論者の主張に従ってそれを用い、反論者の論法に従いながら、そこに矛盾のあることを指摘するためにはかれは論式をも用いるのである。月称の用いることばが不完全であることはかれ自身よく知っている。だが一方で不完全なことばでもより劣ったことばあるいはその内容を否定することができるとかれは考えた。逆に、より劣ったことばはそれより勝れた内容のことばを否定することができないとも考えていた(27)。要するに、ことばの中に段階を設けたのである。

どのようなことばも所詮は世俗のものであってそれは最高真理ではない。ことばが作用しているということは、世俗の中の対象を認識していることである。対象すなわち「知られるもの」(jñeya 所知) を認識しているかぎり、ある

いはその認識対象に執着しているかぎり、涅槃は得られない、と月称は考える。対象の形相の認識と、対象が実なるものである、云々と執着することは、涅槃に到達するさいの障害（所知障と煩悩障）である。したがって、涅槃を得ようとする者は、この二つの障害をのり越えなくてはならない。

唯世俗と世俗真理　凡夫が修業を始め、行者あるいは聖者となり、そして仏となるという過程は仏教においてもっとも一般的なものと考えられてきた。この場合、聖者は「俗なるもの」の否定をすでに始めて「聖なるもの」へと向ってはいるが、まだ「俗なるもの」の中に留まっており、いわば「俗なるもの」と「聖なるもの」との中間に位置する者である。凡夫、聖者、仏という三者は、中観論者にあっても修業の段階を示す指標としてしばしば用いられた。

たとえば『中論』二四章九偈にたいする『無畏註』および『青目註』（羅什訳）は、この三者それぞれの立場を比較しつつ、ほとんど同じ内容を語っている。[28] すなわち、凡夫はもっぱら日常世間における世俗を真に存在するものであると固執する。聖人はこの世界が空なるものであることを知っている。一方、仏はこの二つの立場を衆生を導くための手段として用いる、という意味のことが述べられている。『仏護註』はこの部分が失われてしまっており見ることができない。

一方、月称はこの三者の立場の比較を右に述べた註釈と対応するかたちで、『入中論』の中で述べている。

> 凡夫たちにとって最高のもの（don dam pa）は、［認識器官にたいして］顕現するものを対象とする聖者たちにとっての唯世俗（kun rdzob tsam）である。そ［の唯世俗］の空性であることが、かれら［聖者たち］にとっての最高のものである。諸仏にとっての最高のものは、本性（rań bshin）そのものであり、それはまた虚偽なきものであるゆえに、最高真理（don dam pahi bden pa）である。[29]

凡夫はもろもろの対象を認識し、その対象に執着する。つまり、かれらは、対象認識とそれにたいする執着という、涅槃に到達するさいの障害を二つながら有している。聖者は対象の形相を認識することはあっても、それにたいして凡夫のように「実なるものである」などと執着することはない。つまり、かの二つの障害の中の一つを克服しているのである。凡夫たちが「実在する」と考え、最高のものとみなしているものが、聖者にとってはたんに対象の形相のみを与えるものであり執着の対象ではない。この執着の対象とはならない世俗を、月称は「唯世俗」(saṃvṛti-mātra)と名づける。これは、『無畏註』、『青目註』、『清弁註』などには見られないものであり、月称の「二つの真理」に関する考え方の特徴である。このように、月称にあっては、世俗は唯世俗と世俗真理(世俗諦)に分けられるのである。

4 最高真理

仏は対象の形相を見ることもなく、対象に執着することもない。仏はかの二つの障害を克服しているからである。もちろん、最高真理においてはことばは作用していない。さきほどの引用において見たように、聖者にとっての最高のものは、唯世俗の本性の空性たることであるが、仏にとっての最高真理は本性(rañ bshin)そのものなのである。「何ものかの空性」という場合には、そのものを空性と観ずるという行為が俟たれている。月称がここで聖者の最高のものは「唯世俗の本性の空性である」と述べたのにたいし、仏の最高真理は本性であるとのみ述べているのは、何ものかを空性と観ずるという行為さえ俟たれていない真理の本性そのものを指し示そうとしたのだと思われる。『明らかな言葉』の中で月称は法の本質あるいは空性を「自性」(svabhāva)と呼んでいる。[30]『中論』における「自性」は、二三章一六偈のように明白でない場合もあるがほとんどの場合反対論者の主張する「自性」であって、否定さるべき

ものの意味で用いられている。しかし、月称はその単語を、有自性論の主張する自性の意味に用いる一方で、真理の意味にも用いている。月称にとっても最高真理は、空性以外にはないのであるが、月称の考える最高真理は、否定を媒介として表現される竜樹のそれよりもポジティヴなものであったと考えられる。

さて、最高真理は「聖なるもの」の獲得を望むすべての人びとの目指す目的地であり、そこに到達して住む者は仏以外にはない。現実に人びとの住む世界の存在を弁証することは中観論者にも課せられた課題であった。

5　縁起による世俗の設定

二真理説の導入と月称の世俗観　すべてのものが空なるものであるならば、ものが生ずることも滅することもない。さらに、四聖諦も無いことになってしまう（『中論』二四章一偈）ゆえに、竜樹の考え方は、すべてのものが無いのだと主張する一種の虚無論ではなかろうか、という反論にたいし、竜樹は世俗真理と最高真理の区別を導入することによって答えた。すなわち、最高真理はことばを超越したものであるが、仏は日常言語というすがたをとった世俗真理にも依って教えを説いており、この世俗真理に依ることなくしては最高真理を説くことはできない（二四章一〇偈）、と反論したのである。一般の人間――つまりまだ悟っていない人間――の生存の場としてはこの世俗真理が許されてあったのである。竜樹はこの世俗真理が成立することを「仮説」（「他のものに」縁りて、仮りに［あるものの存在を］設定すること、prajñāptir upādāya）と呼んだ。月称においてもこの基本的な考え方は変っていない。一切のものが本来は虚無であり、世界が何らの秩序をもたず、人間の営みがまったく無意味なものである、というように主張するのでないかぎり、「一切のものは空である」と主張する中観論者といえども、世界の構造や人間の行為の成立を弁証しなけれ

ばならなかった。

竜樹は、しかしながら、世界や人間行為のあり方、つまり世俗の構造そのものについてそれほど積極的な関心を示したわけではなかった。かれにとっては、世界がどのような構造を有しようとも、それが結局は空なるものであることを理解できればそれで充分なのであり、そのかぎりにおいての世界の構造に関する理解が必要なだけであった。一方、月称は、世界の構造に関する理解については、竜樹とはすこしばかり異なった考え方をしていた。すなわち、かれは竜樹よりもはるかに深く世界の構造そのものに興味を示し、人間の眼前に展開される現象界が人間の生の基盤として必要であることを強調したのである。竜樹と月称の間に見られる、世界に関する態度のこのような相違は、二つの真理、縁起といった基本的な概念の理解の相違としても現われる。

世俗真理の成立根拠——縁起　さて、虚無論ではないか、という反論にたいして二つの真理が述べられて、一般の人間が行為を行なう現実的場としての世俗真理が示されたことはすでに述べた。ところで世俗真理の成立はいかにして可能なのであろうか。それは縁起という真理によるのだ、と月称は答える。かれは『明らかな言葉』の中で言う。

「これに依ってかれありということ」(idaṁpratyayatā)［すなわち縁起］のみによって世俗(saṁvṛti)の成立を認めることができるが、［ものは自より、あるいは他より、あるいは自と他との両方より、あるいは無因より生ずる、という］四つの考え方を認めることによっては［世俗は成立し］ない。なぜならば、かの四つの考え方は、有自性論（ものには恒常不変の実体が内在するという考え方）におちいってしまうからであり、それは不合理だからである。(31)

同様の考えは『入中論』にも見られる。

質問。もしあなた［すなわち中観論者］により、［ものの］自より、他より、［自と他の］共より、あるいは無因より生ずることが［世俗および最高真理の］両方ともにおいて否定されるならば、無明、行、種子等によって、識、芽等が世俗として生ずるのはどのように説明されるのであろうか。

答。いかなるものも、無因より、あるいはシヴァ神という因より、あるいは、自、他、共より生ずるのではない。それゆえに［他に］縁りて生ずるのである。（一一四偈）[32]

すでに考察したように、竜樹は『中論』において、もしもあるものが生ずるならば、その生じ方に四つの可能性があり、その四つ以外にはありえないであろう、と仮定した。つぎに、かれは、その四つの可能性すべてを否定して、「いかなるものも生じないこと」を論証しようとしたのであった。そして、いかなるものも生じないが、現象世界が存在しているかのように眼前に顕われるのは、縁起と呼ばれる仏の真理によるのである、と竜樹は考えたが、月称もまたなおいっそうその点を強調する。

これにたいし、反論者たちは、われわれにおいても現象世界は成立しているのであると、主張するであろう。これにたいし月称は言う。あなた方にとって世界が成立しているかのように見えるのは、有自性論によるのであって、それは真実にはありえないものである。あなた方は仏の真理である縁起を主張できないが、われわれにはそれができる、と。縁起という真実によれば、ものの生ずること、つまり世界の現象が、自より、他より、共より、あるいは無因よりという四つの場合とは全く異なったあり方において成立する、と月称は考えるのである。

そもそも『中論』における「縁起」という言葉は相反する二つの意味を統一していた。その二つの意味の一は、生ずることなく、滅することもなく、あらゆる活動が止息し、あらゆる因果関係が作用していない場であり、他は「縁起」という単語が示すごとく、「他に縁って生ずること（あるいはもの）」であった。月称にあってはしかしながら、後

者の意味がよりいっそう重要視されていると思われる。かれは縁起を「世俗に属するもの」(sāṁvṛta)と呼び[33]、自性があるかのように現われている世俗の真理は「虚構されたものであり縁起(rten cin ḥbrel bar ḥbyuṅ ba)である[34]」と述べている。

世俗真理の意義　縁起せるものとして成立した世俗は、月称にとって、世俗の要素がまったく無となった最高の真理より勝れてさえいるのである。かれは『四百論註』の九章の結びにおいて、眼病を除こうとするあまり眼まで除くようなことをすべきでないのと同様、輪廻の苦しみを除く場合でも身体全体を無にしてしまうのがよいわけではないから、世間的なるものこそ勝れていると述べている[35]。つまり、行為の基体としての身体――それは世間的なものである――が必要だというのである。

世俗は縁起によって可能となった。縁起の具体的なすがたは、仮説、すなわち、仏が、世間一般に用いられている言語表現を用いて、さまざまな現象に名称を与え、それを人間の生存の現実的基盤として成立せしめること、を通じて行なわれる。さて、現象世界に言葉を与えることは、たんに人間の生存の基盤を与えるのみではなくて、人間を最高真理へと導くための手段(upāya 方便)としての機能も有しているのである。竜樹の思想であれ、月称の思想であれ、それらは究極的には、人びとを世俗から勝義へと導く目的をもつ宗教思想であったことを忘れてはならない。

最高真理が言葉によって表現できないにもかかわらず、涅槃に到るための手段として言語表現が与えられるのは、覚者の慈悲の心をもってはじめてなしうることである。月称は『明らかな言葉』の初めにおいて、般若波羅蜜(智慧の完成)の本質を理解した竜樹が慈の心(karuṇā)をもって他の人びとが目覚めるために『中論』を著した、と述べている[36]。さらに『中論』二四章一〇偈の註釈の中で、世俗は涅槃を得るための手段であるゆえに、水を望む者が器を利

用するように、まっさきに利用すべきである、とも述べている。[37] 世俗は日常の言語活動（vyavahāra）というかたちで顕われるゆえに、世俗の真理（saṃvṛti-satya）は日常言語活動の真理（vyavahāra-satya）とも呼ばれる。『入中論』の中で月称はつぎのように述べる。

日常言語活動の真理は手段であり、最高真理は目的である。（八〇偈）

世俗の中に生きる凡夫たちを目的たる最高真理へと導くものは諸仏の教説であるが、その教説もことばというすがたを取っている。ことばであるかぎり、教説もまた月称にとって特別な場合を除いて世俗に属するものであった。[38]

諸仏世尊のこれらのすべての、大慈から出た手段としての智を伴う教説は、真実の甘露に入る手段（upāya）であると定められている。[39]

と月称は述べている。かれにとって仏の教説はあくまで最高真理に至るための手段なのであって、「最高真理そのものがことばというすがたを取って顕われたもの」という側面は、ほとんど考えられていない。一方、自立論証派の清弁は最高真理が「経験世界において作用をもち、世間の真正な論理となったもの」[40]として実世俗（tathya-saṃvṛti）を認めている。月称にとって、世俗はあくまで最高真理と切り離されて存在するのである。

世俗と勝義の断絶と架橋　このように月称の体系にあっては世俗が人間の生存の基盤として重要視されるとともに、一方では世俗は最高真理より遠く離れたものとして理解された。この二つのことは決して無関係ではない。なぜならば、月称は世俗それ自身を確立させるため、また同時に最高真理の存在を世俗の汚れによってあやうくさせないために、世俗真理と最高真理、すなわち、「俗なるもの」と「聖なるもの」、という「二つの極」の間を大きく引き離したからだ。このような態度を月称は清弁を批判する中で学んだと思われる。清弁は、「俗なるもの」がみずからの力によ

って――すなわちことばの力によって――「聖なるもの」を論証できると考えた。しかし元来、日常言語表現とは矛盾することを開祖以来スローガンとして立ててきた中観派にあっては、どのように整備された論理式を立てようとも、あるいは論理式の整備をすればするほど、みずから立てた論式によってみずからの過失をさらすことになるという清弁のつまずきを月称は見ていたのである。月称の取った方法は、超論理の方法であった。かれはすべての反論を論破することにのみ論理を用い、あらゆることばの活動を止滅させようとした。そして、生の基盤としての現実世界は縁起の理法によって成立すると考えたのである。

それでは、ことばとことばを越えた最高真理との断絶は一体どのようにして埋められるのか。月称はこの問題を『入中論』の中では宗教実践によって答えようとしている。論理主義を捨て実践に訴えるという方法は、ときとして非合理主義、神秘主義に道を開くことになる。事実、月称以後、月称の後継者たちは密教と密接な関係をもった。月称自身にも数多くの密教論書が帰せられており、後世チベットでは月称に帰せられた密教論書が盛んに読まれたのである。密教はすなわち非合理主義、神秘主義では決してないが、非合理主義的、神秘主義的なインドおよびチベット密教の理論的基礎のひとつの典型を月称が提示したと考えられよう。月称が空性を自性と呼んだことも後世の密教思想との関連において理解さるべきものであろう。

月称が生きたと推定される七世紀は、ヒンドゥイズムが急速に勢力を増していたときであった。ヒンドゥーたちは、この世界を無なるものとは考えない。たとえこの世界が幻（マーヤー）によって出現したものであるとしても、そのかぎりにおいてこの世界は存在するとかれらは信じていた。自分たちの生を支えている場としての世界はかれらにとっては有なるものであった。したがって、ヒンドゥーたちはこの世界の構造を自分たちの認識能力によって知り、世界観を打ち立てようとした。サーンキヤ、ニヤーヤ、ヴァイシェーシカなどのバラモン正統派の諸学派は、月称の時

代にはすでに精緻な「世界の構造」に関する理論を形成していた。それはやがてくるヒンドゥイズムの全盛の序曲であった。もっとも現象世界に関する考察は、アビダルマ仏教、唯識派、論理学派など仏教内にあってもそれぞれの立場から――それは一種のヒンドゥー化現象ではあったが――行なわれていた。世俗に関する知の体系の樹立は、当時、ヒンドゥーも仏教徒をものみこむ歴史的動向なのであった。月称もこの動向を見ていたに違いない。中観派は元来、世界の構造や認識の成立に関しては冷淡であったし、その思想の方法そのものがそれらの問題に答えるには適していなかった。月称が中観論者として取った道は、最高真理、すなわち空性、の独自性を世俗から遠ざけることによって守りつつ、世俗の次元に関してはそれを縁起という理法によって成立させつつ、生の基体としての世俗を世俗の中で許されるかぎりその意義を見出すことであった。こうすることによって、中観思想の枠の中ではあったが、月称は仏教徒としての立場を守りつつ、当時の思想的状況に答えようとしたのである。

（1）長尾雅人『西蔵仏教研究』岩波書店、一九五四年、一〇九頁。
（2）立川武蔵『西蔵仏教宗義研究』第一巻、東洋文庫、一九七四年、一二頁参照。
（3）*Rje bstun hjam dpal dbyaṅs chos kyi rgyal mtshan gyis mdzad paḥi grub mthaḥi rnam gshag*, 12b, 2（東洋文庫蔵外文献一六七）; Sum pa khan po, *Pag sam jon zang* (*Dpag bsam ljon bzaṅ*, Part 1, *History of the Rise, Progress and Downfall of Buddhism in India*, Calcutta, 1908, p. 94.
（4）Thuḥu bkwan, *Grub mthaḥ śel gyi me loṅ*, ed. by Chhos je lama, Sarnath, Varanasi, 1963, p. 16, *l.* 11.
（5）立川武蔵「チベット資料にみられる中観プラーサンギカ派の系譜」『アジア文化』第一〇巻第一冊、六六―七四頁。
（6）東洋文庫蔵外一六七（註（3）参照）12b, 1-2.
（7）梶山雄一『空の思想』角川書店、一九六九年、一四九頁。
（8）*Pag sam jon zang*, p. 94.
（9）*Tāranātha chos ḥbyuṅ*, ed. by A. Schiefner, Petropoli, 1868, p. 99.

(10) 梶山雄一『空の思想』一四三頁。
(11) 山口益『般若思想史』法蔵館、一九六六年、一四五頁。
(12) *Prasannapadā*（略号 *PP*）, ed. by Poussin, p. 12. ここで除いた部分は、「どこにおいてであれ、どのようなものであれ」(kva cana ke cana) である。
(13) Buddhapālita, *Mūlamadhyamakavṛtti*, ed. by M. Walleser, St. Petersburg, 1913, p. 11.
(14) *Ibid.*, p. 12.
(15) 梶山雄一『空の論理』一五四—一五五頁。
(16) 「自より生じない」という命題をプラサジュヤプラティシェーダ（非定立的否定）によって読むべきである（北京版西蔵大蔵経九五巻、一五五頁三葉三—五行）と述べた後、清弁は「パリウダーサ（定立的否定）によって理解するならば、[或るものの] 確立が主要である故に「もろもろのものは不生のものである (*chos rnams ma skyes so*)」と確立することによって「もろもろのものの」生じないことを示す。それゆえに、「[「いかなるものも生じない」という] 定説から離れてしまうことになろう」（一五五頁三葉五—六行）と述べている。ここに言う「もろもろのものは不生のものである」とは、「自よりは不生である」の意味なのか、「不生のものという、或るポジティヴなものである」という意味なのかはっきりしない。cf. Y. Kajiyama, "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (1. Kapitel)," *WZKSOA*, 1963, Band Ⅶ, p. 48.
(17) 「自、他、共、無因」の論理的意味については拙稿「『中論』における四句分別の論理構造」『足利惇氏博士喜寿記念オリエント学インド学論集』国書刊行会、一九七八年、四八四頁以下参照。
(18) 長尾雅人「中観哲学の根本的立場」『哲学研究』第三六六号、一九頁。
(19) Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*（略号 *MA*）, ed. by Poussin, 1907, p. 102. 小川一乗『空性思想の研究』文栄堂、一九七六年、八〇—八一頁参照。
(20) *PP*, p. 493, *l.* 2-3.
(21) *Ibid.*, p. 26, *l.* 3.
(22) *Ibid.*, p. 492, *l.* 10.
(23) *Ibid.*, p. 492, *l.* 11.

(24) *Ibid.*, p. 492, *l.* 11-12.
(25) *Ibid.*, p. 13, *l.* 4-6.
(26) *Ibid.*, p. 19, *l.* 4.
(27) 『入中論』二七偈参照。
(28) 『無畏論』(北京版西蔵大蔵経九五巻、四三頁二葉三行以下)、『青目註』(大正三〇、三三下、「世間顚倒故生虚妄法。於世間是実。諸賢聖真知顚倒性。故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名為実。諸仏依是二諦。而為衆生説法。」)。ちなみにこの『青目註』の部分とほとんど同じ節が、清弁註漢訳『般若灯論』二四章一〇偈註に見られる(大正三〇、一二五中)。しかし、それにあたる部分は『清弁註』チベット訳にはない(北京版西蔵大蔵経第九五巻、二四七頁第一葉三行以下参照)。
(29) *MA*, p. 108. 小川訳一〇〇頁参照。ここにいう「最高のもの」は註(27)に掲げた青目註の個所の中の「実」と同様の意味を有すると思われる。
(30) *PP*, p. 264. *l.* 12.
(31) *Ibid.*, p. 54, *l.* 11-12.
(32) *MA*, p. 226.
(33) *PP*, p. 10, *l.* 13.
(34) *MA*, p. 107, *l.* 11. 小川訳九一頁参照。
(35) 山口益『山口益仏教学文集』(下) 春秋社、一九七三年、七四七頁。
(36) *PP*, p. 2, *l.* 7—p. 3, *l.* 2.
(37) *PP*, p. 494, *l.* 14-15.
(38) 月称にあっては、苦諦、集諦および道諦とが世俗真理のうちに属し、滅諦は最高真理そのものである(『入中論』五章一偈註 *MA*, p. 71, *l.* 5)。したがって、仏の教説の内、滅諦のみは世俗真理ではない。
(39) *PP*, p. 372, *l.* 1-2.
(40) 梶山雄一「中観哲学の論理——序」『哲学研究』第四〇二号、二五頁。

Ⅳ 自立論証派
——バーヴァヴィヴェーカの空思想表現

江島 恵教

一　はじめに

中観思想の課題　一切皆空――全てのものはそれ自体で存在しうるような実体性を欠くものである――という空思想は、一方では原始仏教の無我・無常・縁起等の思想を継承しつつ、なおかつ内容の深化をはかりながらそれを発展させた。そして他方では、その思想自体をいかにして言語表現にもたらすか、空思想に抵触しないでどうこれをことばで表現するかというたいへんな問題をみずからに課すことになった。

たとえば、「全てのものは空である」というのが真であるとすれば、「全てのものは空である」ということばも、ここでいう「全てのもの」に含まれるはずだから、空のはずである。したがって「全てのものは空である」ということばは偽となる。

また、「真実は戯論（prapañca）すなわち言語表現を超えたものである」ということばについても、右に見たのと同じ状況が生じる。

このように空思想は、それが指標とする思想とそれを表現することばとの間にパラドックス的な状況を引き起こす可能性をつねにもっているのである。そしてこの問題にどう対処するか、その対処の仕方については、いくつかの方法が空思想家、あるいは中観思想家によって提示されている。

ナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹、一五〇―二五〇頃）の『中論頌』（*Madhyamaka-kārikā*）は中観思想の全面的な展開であるとともに、この問題についてもいくつかの解答を与える。たとえば、その第二章で、「行く」「歩く」「去る」

といった運動の表現がそれ自身のうちにどのような背理を含みもっているかを指摘する。

過ぎ去られたものは、〔もはや過ぎ去られるという過程を終了しているものであるから、〕〔現在において〕過ぎ去られはしない。まだ過ぎ去られていないものは、〔まだ過ぎ去られるという過程と結びついていないから、〕〔現在において〕過ぎ去られはしない。過ぎ去られたものとまだ過ぎ去られていないものとは別の、現に過ぎ去られつつあるものは過ぎ去られはしない。(『中論頌』二・一)

つぎに〈現に過ぎ去られつつあるもの〉に焦点を合わせて、こう言う。

過ぎ去られるという作用のない現に過ぎ去られつつあるものは決してありえない。したがって、〔いったん「現に過ぎ去られつつあるもの」という表現でもって、過ぎ去られるという作用が先取りされているわけだから、現に過ぎ去られつつあるものが「過ぎ去られる」と表現すること、すなわち〕現に過ぎ去られつつあるものに〔さらに〕過ぎ去られるという作用があるとすることが、どうして正しいであろうか。(同、二・三)

かなりめんどうな議論ではあるが、それ以下に述べられるものも含めて、これは動詞概念と密着した日常的な言語に一般化される。「見る」「聞く」といった感覚に関する言語、「行なう」「作る」といった行為に関する言語(したがって因果関係にまつわるもの)、はては迷悟を表現する「束縛される」「解脱する」といった言語なども、同様の論法でその背理が指摘されるのである。

ここで目指されているのは、日常的な言語とそれに支配される人間の認識や生き方が根拠のとぼしいものであることを指摘しながら、人びとをしてそれらが実体性を欠いた空なるものであることを知らしめ、執着のない空の立場に立たせることである。

勝義真理とその表現　しかし、いくら観念・言語の内的矛盾を暴いても、空思想を語る場面では言語を完全に否定しさることはできないであろう。あるいは、空思想家が真実は言語を超えると言いながら、他方では饒舌ともとれるほどことばを弄するのはいったいどういう考えがあってのことか、と問いかえしてもよい。それにたいする答えは、二真理（二諦）説によって与えられる。勝義真理そのものは言語を超えたものであるが、

> 勝義は言語表現（vyavahāra 言説）に依拠しなければ語り示されない。しかし勝義に到達しなければ涅槃は達せられない。（『中論頌』二四・一〇）

勝義真理に対するのは世俗真理であって、これは日常的な人間の生活空間で通用する真理を指し、言語表現はその基幹的な部分をなすと考えられる。しかもその言語表現がなければ究極的な勝義真理は指示されえないし、勝義真理への参入もおぼつかない、と言う。これによって空思想家による論述はその有効性を保証される。空の立場に立つところの言語を越えた勝義真理が空なる言語によって語られうるというわけである。

ナーガールジュナには、まさにこの空なる言語による空性の表現の問題を主題とした別の著作、『廻諍論』（*Vigrahavyāvartani*）がある。これは当時体系化を進めていたニヤーヤ学派にたいする批判の書であって、同時に空思想に伴う否定について語っている。ニヤーヤ学派的な実在論を前提とする論理学説を批判しつつ、空を語る自己のことばは何も否定しないような在り方で事物の実体性を否定すると言う。

ナーガールジュナ以降の中観思想家も、基本的にはかれの線に従って同様の見解を表明しているが、困難は思想内容とその表現方法とが表裏一体となっている点にあるために、具体的な思想表現にあたっては——時代的背景も加わって——いくつか異なった形態が生じたと考えられる。

現在伝えられる『中論頌』の註釈者でいえば、ブッダパーリタ（Buddhapālita 仏護、四七〇―五四〇頃）は『中論頌』

註釈の伝統をおそらく逸脱することの少なかった註釈者であろうと思われる。逸脱が少ないというのは、原文の理解に必要最小限度の註釈を施し、自己独自の見解を附与したり、あるいはナーガールジュナ以後二、三百年の間に出現した他思想への言及、批判などが比較的少ないということである。後代チャンドラキールティ（Candrakīrti 月称、六五〇頃）によって喧伝されるほどに、空思想表現についての一貫した方法的自覚が明確であったとは考えにくい。いずれにしても、ブッダパーリタにとっても表現方法が重要課題であったことに変りはない。ただナーガールジュナの伝統に忠実であって、新しい問題にあまり積極的に取り組まなかっただけのことである。

現在は断片的にしか残っていない『中論頌』の註釈者が他にもあるが、ブッダパーリタのような学者、新しい仏教論理学説を積極的に導入しようとしたバーヴァヴィヴェーカ（Bhāvaviveka 清弁、四九〇—五七〇頃）やスティラマティ（Sthiramati 安慧、五一〇—五七〇頃）、それと対決したチャンドラキールティなど、いくつかの学者の系列があったと思われる。

以下においては、中観思想家の流れ、すなわち中観学派の中で一時期を画したバーヴァヴィヴェーカについて、主に上記に述べたような思想表現の方法を視点として、紹介することとする。

二　バーヴァヴィヴェーカの著作と背景

著作

バーヴァヴィヴェーカの著作としてはつぎのものがある。

(1) 中観心論頌　*Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*（サンスクリット、チベット訳存）

(2) 大乗掌珍論（漢訳のみ）

(3) 中論註・般若灯論 *Prajñāpradīpa*（チベット訳、漢訳存）

(4) 中観心論頌註・思択炎 *Tarkajvālā*（チベット訳のみ）

(5) 異部分派解説 *Nikāyabheda-vibhaṅga-vyākhyāna*（チベット訳のみ）

このうち (5) は (4) の一部分を別本にしたものと思われるので、(4) で代表させてよい。そして (4) は表題にみるように (1) の註釈書であるが、現在チベット訳で伝えられるものがそのままバーヴァヴィヴェーカの著作であったとするには疑問の余地がある。かれに『思択炎』なる自註があったと仮定しても、それは現在のものとは異なっていた可能性が残る。(1)(2)(3) はいちおうかれの著作と考えてよいものであり、引用言及の関係から、まず (1) が著されたあとに (2) と (3) が述作されたと推定される。

内容にわたることを簡単に紹介しておけば、『中観心論頌』はまさに主著と目されうるもので、全体は一一章よりなる。第一章「菩提心を捨てぬこと」、第二章「牟尼の誓戒に準拠すること」、第三章「真実知の探究」の三章で自己の中観思想を展開し、引き続いて第四―九章では声聞（部派）、瑜伽行派、サーンキャ学派、ヴァイシェーシカ学派、ヴェーダーンタ学派、ミーマーンサー学派がそれぞれに批判され、そのうえで第一〇章「一切知者性の論証提示」、第一一章「讃歎と論の相の提示」で終っている。第一―三章、特に第三章がバーヴァヴィヴェーカの思想を見るうえで重要なことは明らかであるが、第四―五章の仏教内他学派の批判と第六―九章の仏教外の学派にたいする体系的批判[1]は当時における諸学派の在り方を知るうえで貴重な資料を提供してくれる。また他学派の思想をも視野に収めたうえでバーヴァヴィヴェーカが自己の思想を確立していることの証拠ともなるであろう。

『大乗掌珍論』（漢訳、二巻）は、のちにも言及することがあるように、

真性には有為は空なり。幻の如く、縁生なるが故に。
無為に実あることなし。不起なるが故に、空華に似たり。

という有為空、無為空に関する推論式を冒頭に提示し、以下これが正しい推論式であることを説明する。このように一個の論理形式をテーゼとして明示して中観思想を論述するという形式は、現存の文献で見るかぎり、先駆的なものである。

『般若灯論』は上記二書と異なり、註釈書であるが、これは二書で見られるような論理学説の導入、思想表現の方法的自覚に裏づけられて、その意味で独特な註釈書となっている。『中観心論頌』で述べられた議論が大いに利用され、また敷衍されてもいる。バーヴァヴィヴェーカが自己の思想の出発点としたであろう『中論頌』をどう見ているか、それをどう展開したかを知るうえでも興味あるものである。

時代的背景　さて、かれの著作活動がなされた時代背景を考えてみるに、まず仏教内部では四―五世紀にわたって瑜伽行学派が確立されている。そしてそれに接続するような形でディグナーガ（Dignāga 陳那、四八〇―五四〇頃）による仏教論理学の体系化がいちおう完成する。ディグナーガはニヤーヤ論理学を批判しつつ、仏教の立場――主に経量部の立場――に立って、きわめて形式性の高い論理学説を提示した。このことは、仏教思想が論理思想をみずからのものとしたことを意味するとともに、論理学的地平で自己の思想を語ることへの傾斜を物語ると解されよう。論理学的方法を抜きにしては学説の論述が不可能であるような雰囲気がインド思想界の少なくとも一部を支配しはじめていたということである。

特にこの論理学的傾向が、六世紀前中期あたりにバーヴァヴィヴェーカとあい前後して活躍した瑜伽行派のダルマ

パーラ（Dharmapāla 護法、五三〇―五六一）やスティラマティにおいても顕著である事実は見過されてはなるまい。さらに注意すべきは、五―六世紀のインド思想界は、たとえばヴェーダーンタ系のバルトリハリ（Bhartṛhari）の著作をディグナーガが下地として『三時の考察』を著したりするように[2]、仏教諸学派は「学派」という語から連想するほどの自己完結性・閉鎖性をあまりもたず、仏教以外の学派との接触にもかなり努力していたと推定される。

このような状況の中でバーヴァヴィヴェーカは活躍したわけであり、その著作のいたるところに当時の状況の反映が察知され、また状況にたいするかれの対処の仕方が認められる。すなわち、空思想表現に論理学的方法を積極的に導入しつつ、瑜伽行学派と対決し、またヴァイシェーシカなどの他学派を批判すること、また論理学上妥当であればヴェーダなどの学説も仏説であるとするがごとき、ある意味で開かれた姿勢を表明していることは、このような状況にかれが敏感に反応していることを示していると解してよいと思うのである。

三　『中論頌』の評価と位置づけ

出発点としての『中論頌』　ナーガールジュナの『中論頌』は中観思想家としてのバーヴァヴィヴェーカにとって出発点であり、また帰りつくべき指標である。歴史的に見て不可能であっても、バーヴァヴィヴェーカは自己の置かれた時点から『中論頌』のいわば現代的評価を下すことになる。『般若灯論』で註釈を開始するにあたって、かれはつぎのように言っている。

師〔ナーガールジュナ〕は、頌だけでもって推論と論破との明晰にして真なるものを説き、また悪しき見解の網

を寂滅せしめる般若波羅蜜の理を説く。しかし修行者の中のある者は〔それを〕理解しない。だからかれらが理解するようにと思って、〔私は〕聖典にしたがって『中論』を註解するのである。

これは『中論頌』をまったく論理学的な表現とみなすことを表明している。論理学で「論証と論破」といえば論理学全体を指すのであるが、それがここでは「推論と論破」になっているにすぎない。そしてかれによれば『中論頌』の言明は同性質の実例と異性質の実例とによる推論（合作法・離作法）と理由概念の三条件（因三相）とによって表現されているという。二種の推論をナーガールジュナが知っていたのは事実としても、少なくとも五世紀までは理由概念の三条件は知られていないはずである。この三条件はディグナーガの論理学の基礎的原則であって、これをナーガールジュナまでさかのぼらせるのは論理学説史上どうしても無理があろう。が、しかしかれはそれをあえてやっている。ただ『中論頌』の全てを推論式によるものと仮定しても、それが事実だという保証は必ずしもないし、また個々の言明を見ると推論式に要求される主張命題（宗）・理由概念（因）・実例（喩）が完全に揃っているものばかりではなく、むしろ主張命題のみといったものがかなりあるし、また帰謬論証的な言明も多い。そこでかれはそれぞれの表現を「意味を主とした言明」（artha-vākya）と「帰謬の余地をもった言明」（savakāśa-vākya）と呼び、それをもとにしてより完全な、あるいはより強力な推論式を導出できる源泉と見なす。

「意味を主とした言明」としては『中論頌』一・一などがその典型である。すなわち、

存在者はいかなるものも、いかなる場合も、決してそれ自体より生起せず、他より生起せず、〔自他の〕二より生起せず、無因より生起しない。

これはいわゆる四不生を述べたものであり、形のうえでは主張命題を四個提示したにすぎない、そこで自不生。「それ自体より生起しない」について、

勝義において、諸内処（感官）はそれ自体より生起しない。なぜならば現に存在するから、たとえば精神性（ナーンキャ学派でいう純粋精神原理、プルシャ）と同様である。（『般若灯論』）

という推論式を導出してくる。そして以下三不生が続くのである。その操作は「意味を主とした」ナーガールジュナの表現形式を完全な推論式に作りかえることにほかならない。

間接的証明——帰謬論証的推理式　『中論頌』では同じく「意味を主とした言明」であっても、間接的証明、あるいは帰謬論証的なものが頻繁に出てくる。たとえば、

薪なるものがそのまま火であるとすれば、作用主体と作用客体とが同一であることになる。（『中論頌』一〇・一a b）

すなわち、薪と火とが同一であると仮定すれば作用主体と作用客体が同一であることになってしまう——以下は補足的に——したがって、薪と火とは同一ではない。これは明らかに帰謬論証である。そして、この形式をどうバーヴァヴィヴェーカが見ているかということだが、かれにとってこれは証明能力の弱いものと考えられていたらしい。言いたいこと「薪と火とは同一でない」が——論理的に補足されうるにしても——明確に提示されていないからであり、また定型的な推論式になっていないからである。かれがこの表現形式を「帰謬の余地をもった言明」と呼ぶときには、二重の意味が考えられている。まず第一に、——p、qをそれぞれ命題とすれば、この形式は、「pならばq」と言いながら、他方では「qではない」を、さらに「したがって、pではない」を期待している。「pならばq」のみあって、「pではない」を結論するプロセス、まさに帰謬の過程が欠除している。全体は「pならばq。しかるにqではない。したがってpではない」（$(p \supset q \cdot \bar{q}) \supset \bar{p}$）となるべきなのである。「帰謬の余地をもった」とは帰謬の過程を

明示する必要性を残したということを、まず意味している。第二に、そういう必要性をもったものはまだ明確に論理的余地が限定されていないのであって、期待外、予想外の結論が引き出される可能性もある。したがって積極的な推論式によって論理的余地が明確に限定されることが望ましいわけである。バーヴァヴィヴェーカは、先に見たような表現型式をこのように考えていた。

いまその詳細は省くが、かれがある一定の操作をしてこれから導出してくる推論式はこうである。

勝義において、火と薪とは同一ではない。なぜならば作用主体と作用客体だから、たとえば切断するものと切断されるものの場合と同様である。

このようにバーヴァヴィヴェーカは、少なくとも論証的な目的をもつ『中論頌』の表現形式に関しては、全てを論理学的な地平で評価し、それを推論式の源泉として位置づけているのである。

『中論頌』全体は縁起・空を説きながら般若波羅蜜の実現、分別やことばを超えた真実の体得を目指している。その書をこのように論理学的に評価し位置づけるのは、場合によったら、あまりにも分別に片寄りすぎた解釈ではないかという非難を受けることもあろう。日常的な言語の範囲内で動きまわっているにすぎないという糾弾である。たしかに後代になると、たとえばチャンドラキールティから、それに関して論理学の過大評価だとする批判がなされる。しかし、バーヴァヴィヴェーカの場合は、いくらかれが推論式という論理学的表現形式に固執しようとも、その推論式は分別を超えた真実の一歩手前までの範囲で機能する道具、渡河の場合の筏（いかだ）、真実の高殿への階梯（きざはし）にすぎず、最終的には捨て去られるべきものであった。かれの『中論頌』評価は論理学を中心とする明確な方法的自覚に裏づけられている。もしもこの点を見失うと、かれのしつこいまでの論理学的表現は無味乾燥なものに映るであろう。

四　空性論証の論理

バーヴァヴィヴェーカの出発点は『中論頌』であり、また当時体系化されつつあった仏教論理学であった。仏教論理学は少し先輩のディグナーガによっていちおう体系づけられたとされている。その体系はきわめて厳密かつ形式性が高い。バーヴァヴィヴェーカはそれを直接具体的にディグナーガの著作を通して知っていたかどうか、残念ながら不明であるが、それにかなり近い知識をもっていたことは明らかである。この――少なくとも二値論理学の地平では――形式性の高い論理学を、かれは空性の論証に接合させた。それによってかれはいわば「空性論証の論理」を構築したということができる。仏教論理学の推論式を空思想の表現に導入し、かりに形式性の疎外はあっても、空性と論理学の接点で自己の方法を確立し、中観思想史上ひとつのエポックを画した。

1　二真理説と論理学

バーヴァヴィヴェーカの二真理説　二真理の考え方はそれ自体ひとつの歴史をもち、種々の形態があるが、バーヴァヴィヴェーカの場合はだいたいつぎのようにとらえられている。

勝義はまず「勝れた義」として究極的真理であり、また「勝れたものの義」として分別的思惟を超えた知の対象である。人間的なあらゆる観念や言語を超越し、主体的・直観的に体得されるもので、それがそのままで真理とされる。

世俗とは世間的な日常性であって、あらゆる世間的営みとそれを指示する日常的言語を含む。そしてこれはそのような日常性と矛盾しないかぎりにおいて真理として認められる。

バーヴァヴィヴェーカは右のように区別された二真理の間に「勝義をもつもの」「勝義に適合するもの」を置く。これは究極的真理としての勝義真理そのものではなく、それを把握することに資する般若であり、仏教を体現して行く聞・思・修所成の般若、あるいは空思想を表現する無生起といった言明などを内容とする。

そしてここで注意されるべきことは、勝義そのものではない勝義的なものが般若に置きかえられていることであって、般若の機能をきわめて重要視している点である。かれは言う。

般若は甘露、渇をいやすもの、光の遮ぎられない灯火であり、解脱の高殿への階梯（きざはし）、煩悩の薪を焼きつくす火である。（『中観心論頌』三・六）

その認識力も二真理にあい対して二種であると認められる。正しい世俗と真実義との明晰な区別に関与するからである。（同、三・七）

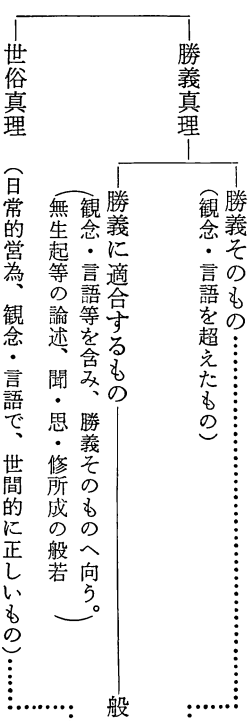
布施、善行・知の蓄積（福智資糧）を完遂すること。それらを原因として得られる結果、〔原因結果の〕結合関係、〔諸存在の〕特相、などを確知すること。大慈悲を修習すること。有情を庇護し成熟させること。これらのことに資する十二処に依拠した般若は慣習的であると知るべきである。（同、三・八―九）

全ての思惟の網の否定を成立させるものであり、寂静、主体的に体得されるべきもの、分別的思惟を超え、文字なく、同一性と別異性を離れ、虚空のように無垢なのが真実である。そのような真実にはたらきかけることなくしてはたらきかける般若が勝義的な般若である。（同、三・一〇―一一）

真実の高殿の頂きへ登ることは、正しい世俗の階梯がなければ可能でないからである。（同、三・一二）

一方に勝義そのもの、他方に世俗があり、その中間より勝義寄りのところに般若が位置し、この般若が勝義そのものに向うときは勝義的な般若、世俗――と言っても仏教的行ないが主――を対象とするときは慣習的な般若とそれぞれ呼ばれる。般若は、それ自体では勝義そのものではありえないにもかかわらず、いわば世俗に依拠しながら勝義そのものを指向する橋渡し、真実の高殿へ登るための階梯として重要な役割りを与えられている。

バーヴァヴィヴェーカの二真理説は、二真理を仏の教えの区分だとか、対象的存在の世界の存在論的区分などとする、いわゆる約教・約理・約境の二真理説ではない。もっと認識、仏教を体現していく知、般若の側を重要視し、それによって勝義へ一途に向う般若の指向性を明確にした規範性の強い二真理説となっていることが明らかであろう。以上を図式化しておく。（鎖線は対象関係）



空性論証の論理　さて、このような二真理説において論理学はどう位置づけられるだろうか。

バーヴァヴィヴェーカにとって論理学説――ディグナーガ的な仏教論理学説――は、実は究極的には否定し去られるべきものであった。推論式という論理形式を多用していながら、そうだと言うのであれば、これはもうパラドック

スとしか言いようがないのではないか。確かにある意味ではそうである。しかし、かれが論理学上の術語、論証能力などのことごとくを勝義において否定し去り、なおかつ空性を論証するためにそれを使用しているという事実は、その意図に思いを及ぼすとき、特別な意味をもってくる。かれは自己の知る論理学説を空性論証に適合するように改変し、しかも空性を論証するのに必要な範囲内でそれを是認し、いったん空性論証の目的が達成されると、したがって勝義そのものの世界が拓けてくると、そのときには不要のものとして捨てられる。かれの論理学はこのような機能をもっている。したがって、かれの場合、論理学は空思想を表現するかぎりにおける論理学であり、しかも空思想に裏づけられた手段的・方便的なものにすぎない。のちに見るように、それは空思想と論理学との接点に構築され、空性を論証するのであるから、「空性論証の論理」と呼んでよい。

この空性論証の論理はその機能の上から考えると、もはや明らかと思うが、勝義そのものを指向する「勝義に適合するもの」に含まれることになる。「勝義に適合するもの」の中に「無生起等の論述」が含められているのは、無生起・無自性等を明らかにする空思想表現の全てを指すとともに、そのひとつの典型としてこの空性論証の論理がここに位置づけられることを示している。

空性論証の論理がはたらく場はたんなる世俗の領域ではない。勝義そのものを指向する般若のはたらきのひとつの現われと見なければならない。

このことは、先に紹介したバーヴァヴィヴェーカの二真理説がその主著『中観心論頌』第三章で提示されるコンテクストを見れば、より明らかである。まず真実知の意味を明示したうえで、二真理相応の般若の重要性を述べる（先に引用）。ついで、通常の散乱心では真実が見えてこないから、知者はまず心統一（三昧）をすべきであると言う。さらに、

知が統一されたならばそのあとに、般若によってつぎのように考察すべきである。

日常的に諸法の自性として把握されるものがある、しかしこれは般若によって考究したとき勝義においてもそうであるか、と。

もしも〔勝義において〕そうであるならば、それは真実にほかならない。しかしそうでないとすれば、かれはそれを検討する。(『中観心論頌』三・二一―二二)

と述べられる。その後に空性を論証する推論式たる「勝義においては、……ではない。云々」が全面的に展開されている。

空性論証の論理は、まさに二真理の中に明確な位置づけを獲得し、心統一を前提とした般若のはたらきとしての論理的思考となる。そのことがここで明言されているのである。

後代、たとえばチャンドラキールティによって、バーヴァヴィヴェーカが推論式を愛用する点が問題視されるが、その場合はこのような空性論証の論理がはたらく場についての解釈の相違、ひいては二真理説の内容的相違が二者間にあることが大きく作用している。現代の研究者においても、たんに空思想の表現形式について二者間にある表面的な違いにのみ注目し、その表現形式の根拠づけというか、体系的位置づけについては、あまり注意が払われていないように思う。バーヴァヴィヴェーカの側からすれば、空思想を展開する論理的思考が心統一を前提とする般若のはたらきであることこそ重要視されるべきであって、かれにあったのは論理学への偏愛ではない。空思想を表現することばへの信頼なのである。この点が見誤られれば、バーヴァヴィヴェーカの方法的自覚・思想の評価、中観思想史上の位置づけは正しく行なわれないであろう。

以上によって、かれの二真理説と論理学の究極的否定、空性論証の論理のはたらく場の関連が明らかになったと思う。

2　空性論証の論理の特色

通常の認識ではなく勝義を指向するバーヴァヴィヴェーカの論理は、もはや世俗的な論理学ではない。ということは、たんなる論理学ではなく、ディグナーガ的な論理学を端的に導入するだけではすまないような、ディグナーガ的な二値論理学の地平を超えた、その意味で特異な論理だということである。そしてそれはいくつかの特色をもっている。以下それを見ていこう。

そのさい、われわれは論理学の体系全体を見る必要はなく、推論式に注目すればよい。またどの推論式を取り上げてもよいが、ここでは先にも紹介した自不生の推論式を例にとって説明していこう。

勝義において、諸内処（感官）はそれ自体より生起しない。〔主張命題〕

何故ならば現に存在するから、〔理由概念〕

たとえば精神性（サーンキャでいうプルシャ）と同様である。〔実例〕

この推論式の特色は、『般若灯論』で最初に出るこれにたいするバーヴァヴィヴェーカ自身の説明、あるいは『中観心論頌』第三章で初めて示される推論式についての『思択炎』の註釈、『大乗掌珍論』冒頭の推論式に附された説明によって、ほぼつぎのようにまとめることができる。

(一) 主張命題（宗）が「勝義において」という限定づけをもつこと。

(二) 否定判断は全て非定立的否定であると規定されていること。

(三) 異類例（異品）が存在しないこと。

以下これを順次に見ていくこととする。

(一)**「勝義において」という限定づけ**　この限定づけは推論式が「勝義に向けて」構成されていること、したがって推論式が「勝義に適合するもの」として位置づけられることを、まず示している。つまり空性論証の論理のはたらく場の提示である。この限定づけをもつ推論式はあくまで無自性空を内容とし、その意味で端的に世俗的な事項はその内容とはなりえない。

第二に「勝義において」という限定づけは、限定なしの言明からみずからを区別するとともに、無自性空にかかわる主張命題が、世間的な立場よりなされうる非難（排撃）から自由であることを示す機能をもっている。この限定づけがあるために、自己の承認している学説によって排撃される主張命題、直接知覚（現量）によって排撃される主張命題、一般常識的に是認された事項（極成）によって排撃される主張命題などの、正しさを欠く主張命題に陥らないですむ、と言う。

直接知覚によって排撃される例は「ことばは聞かれない」であるが、これに「勝義において」なる限定が付されると、その排撃は回避できる。直接知覚は世俗的なものであるため、勝義を目指してなされた主張を排撃しない。また「勝義において」の限定をもつものは、同じく一般に是認されたものが世俗であるために、それによって排撃されない。

自己の承認説による排撃にはその広狭によって自己の奉ずる聖典と自己の学説あるいは自己の構成した推論式による排撃がある。聖典はそれが世俗真理に関するものであるかぎり、限定つきの主張命題を排撃しないし、また勝義真理に関している場合はまさに勝義空性を内容とするから、空性を論証する推論式にそれによる排撃のあろうはずがない。

しかしこの排撃の極端な場合は、自己が構成した推論式による排撃が予想されるときである。たとえば火と薪の同一性を否定しておいて、それに引き続き火と薪の別異性を否定する推論式を構える場合、存在者がそれ自体から生じることを否定しておいて――したがってその論理的含意として「他より生じる」が出てきうるのであるが――、その直後に他より生じることを否定するような場合がそれにあたる。バーヴァヴィヴェーカは、勝義における否定の場合にはこの排撃がないと言う。そしてこの問題はつぎの特色である否定の在り方に関係させられる。

このように「勝義において」という限定づけは、それがあるがために、今言ったような排撃を切り捨てることができる。世間的立場はこの限定をもつ主張命題を何ら傷つけることができないわけである。(3)

(二) 非定立的否定　空性を論証する推論式はその全部が否定判断を質とする。「空である」と言ってもそれは「自性をもたない」であって、やはり否定であることにかわりはない。バーヴァヴィヴェーカは、このような空性論証に伴う否定を非定立的否定と規定した。

インドの文法学や祭式学（ミーマーンサー）では、条文解釈の問題のひとつとして否定の機能についての検討が発達している。それによると、否定には否定された事項と矛盾する事項の定立を含意する定立的否定（paryudāsa）と、それを含意せずに否定機能が終了する非定立的否定（niṣedha あるいは prasajya-pratiṣedha）とがある。「この人はバラモンではない」という命題を例にとれば、これを定立的否定に解すると「この人はバラモンではない。クシャトリヤ、ヴァイシャ……である」となり、非定立的否定と解すれば「この人はバラモンではない。かりに生れにおいてバラモンであっても、バラモンの資質を欠く」といったことになる。あるいは「これは白でない」は、定立的否定の場合だと「これは白以外の色である」を含意するが、非定立的否定の場合には「これは白でない」だけで、これが何色かは

何も指示しない。含意を許さないのである。この二種の否定のうち、前者は無矛盾律・排中律に従う否定であり、後者は無矛盾律的・排中律的思考の枠をはみ出た否定と見なすことができる。(4)

この後者、非定立的否定にバーヴァヴィヴェーカは注目して、これを「勝義において」という限定づけをもつ推論式に全面的に適用しようとする。自不生を主張する「諸内処はそれ自体より生起しない」の否定を非定立的否定と規定する。この場合否定が定立的否定であるとすれば、この否定はその否定命題が含意しうるであろう「諸内処は他より生起する」の定立を意味するであろう。他の含意も可能である。たとえばこれを限定つきの「勝義において、諸内処はそれ自体より生起しない」を考えれば、「世俗において、諸内処はそれ自体より生起する」を含意しうるであろう。しかし、この否定を非定立的否定と規定してしまえば、そのような含意は一切許されない。勝義における自不生はそれだけで完結し、それ以上でも以下でもない。他生とか世俗における自生とかを含意しないのである。

ではなぜこのような強引とも思える規定を持ちこんだのか。かれはその意図を、

> 全ての思惟の網を否定することによって、全ての認識対象に相応するところの分別的思惟を超えた知（無分別智）を達成せんと意図しているからである。（『般若灯論』）

と言っている。思惟の網、分別的思惟はわれわれの通常の感覚・思考であって、それはものごと、ものがらを静的固定的に把握し、そこに実体的な自性を措定しては執着を生ぜしめさせる。無自性空はまさにその対極にあって、それを否定する。ところがAの否定が非Aの定立を含意するようであれば、勝義空性へ向う否定はとめどもない否定の連鎖を生むであろう。これを止めるために、含意の連鎖を禁止する非定立的否定の規定をもちこんで、分別的思惟からの超越を目指す。言いかえると、通常の論理的思考、無矛盾律・排中律に従う思考――定立的否定の機能する思考――から、それを超えた真実知の実現を意図しているわけである。

(三) 異類例の非存在　ディグナーガの論理学において、推論式は主張命題（宗）と理由概念（因）と実例（喩）の三支が揃っていなくてはならない。しかも実例は同性質の実例（同喩）と異性質の実例（異喩）の二種の完備が要求される。その詳細は他に譲るとして、これは理由概念と主張命題の主語との関係を明確にする理由概念の三条件（因三相）を推論式に具体的に示し、それによってその妥当性を保証する目的があった。同性質の実例はその第二条件「理由概念は主張命題の主語の同類例（同品）に属すること」（同品定有性）を、異性質の実例は第三条件「理由概念は異類例（異品）に属さないこと」（異品遍無性）をそれぞれ明示する。「ことばは常住でない、なぜならば意志的努力の直後に生じるものだから」の場合でいうと、より完全には、同性質の実例は「意志的努力の直後に生じるものは常住ではない。たとえばツボがそうである」、異性質の実例は「常住なものは意志的努力の直後に生じるものではない。たとえば虚空がそうである」となる。

さてバーヴァヴィヴェーカが提示する自不生の推論式はどうなっているかといえば、いちおう同性質の実例が不完全ながら示されているにすぎない。より完全にするためには、同性質の実例が「現に存在するものはそれ自体より生起しない。たとえば精神性がそうである」となるべきであり、異性質の実例は「それ自体より生起するものは現に存在するものではない」として、つぎにその具体例を挙げなければならない。しかしバーヴァヴィヴェーカは実例としては「精神性と同様」で充分であり、異性質の実例を示す必要はないと言う。その理由は、自不生の推論式には異類例が存在しないし、また理由概念の第三条件はおのずから守られているからという点にある。

自不生の推論式では論証されるべき性質・述語（所立法）が「それ自体より生起しない」であるが、この場合は否定が非定立的否定と規定されているので、主語たる「諸内処」に「それ自体より生起すること」が端的に所属しない点が述べられているだけで、「それ自体より生起しないこと」が「諸内処」に所属することを定立するのではない。

ということは「それ自体より生起しないこと」の否定、「それ自体より生起すること」が定立される余地のないことを意味する。したがって「それ自体より生起すること」を性質とする異類例は想定の可能性のないものとなる。また異類例が存在しない場合には、理由概念が異類例から離反しているとする理由概念の第三条件は、まさに異類例非存在のゆえに不要とされ、ときにはそれがおのずから守られていると言われる。いずれにしても、異類例の非存在は、やはり否定を非定立的否定とする規定にその根拠を求めることができるのである。

そしてさらにこの規定はたんに異類例の非存在に反映するのみでなく、否定を質とする推論式の論証機能全体に関係してくる。この規定を徹底させれば、論証されるべき述語（所立法）、同類例・異類例の定義づけ、所属と離反の在り方などが全て解釈の仕直しを迫られることになろう。その意味で、バーヴァヴィヴェーカの構成する推論式は、もはやディグナーガのそれでは切ることのできない性格を帯びていると言わねばならない。

まとめ　以上われわれは空性論証の論理の特色を眺めてきたが、それは、㈠「勝義において」という限定づけをもつこと、㈡否定が非定立的否定と規定されること、さらに㈡の結果として、㈢異類例の非存在、であった。㈡と㈢との必然性を考慮するならば、㈠と㈡でもってその特色を代表させてもよいであろう。

バーヴァヴィヴェーカは、自己が下地としたディグナーガ的な仏教論理学をそのまま空性論証に応用したのではない。新しい限定づけと規定づけをもちこむことによってこの改変を計り、またその機能する場をも明確にしたうえで、空性論証の論理を構築したのである。

まず『中観心論頌』、特にその第三章「真実知の探求」でこの論理を打ち出して、当時思想界で問題となっていたあらゆる事項を論じた。つぎにかれは、自己の出発点となった『中論頌』に注釈を附すことで、その方法をナーガー

ルジュナとの関係で正統化した。それとともにかれの空性論証の論理についての確信は、ついに総括的な推論式を掲げたうえでその妥当性を論じる形態をとる『大乗掌珍論』の著述に向わしめたと思われる。ここにかれ自身の方法的自覚の深まりを見てもよいであろう。

五　バーヴァヴィヴェーカ以降

スティラマティとダルマパーラ　バーヴァヴィヴェーカによる空思想の表現方法についての考察は種々の波紋を同時代と後代に及ぼした。

いち早く、かれとほとんど同時代と思われるスティラマティやダルマパーラが「勝義における」という限定づけの機能について批判している。この二学者はいずれもいちおう瑜伽行学派の学者でありながら、前者は『中論頌』の註釈を、後者はアーリヤデーヴァ（Āryadeva 提婆、一七〇―二七〇頃）の『四百論』（*Catuḥśataka*）の後半部分に註釈を著した人物である。バーヴァヴィヴェーカにたいする態度から言えばスティラマティはこの限定づけがもつ論理学上の問題に焦点をしぼり、ダルマパーラはこの限定づけの根本にある二真理説に注目して、瑜伽行学派的な三性説をそれに対比しつつ、なおかつ自分自身はこの限定づけをもった推論式を適宜使用している。(5) また非定立的否定のことも、この二学者は推論式との関係において知っていたことが明らかである。

その批判点の詳細はいま省略するが、この事実からして、バーヴァヴィヴェーカに属する学者、あるいはかれのような推論式を使用する仏教学者のグループが六世紀中・後半期には存在したことが推定される。さらに一二年余イン

ドに滞在した中国僧玄奘が六四二年に「真実において、一般的に是認された色は眼識を離れたものではない。云云」（真故、極成色不離於眼識）という「唯識無境比量」として有名な推論式を提示したと伝えられること、またミーマーンサーの学者クマーリラ（Kumārila 六五〇―七〇〇頃）がそれに類する推論式を知っていたと推定されることなどを考え合せれば、バーヴァヴィヴェーカ的な推論式は中観学派の枠を超えて、七世紀においても仏教内部でかなり一般的だったと言ってよい。われわれはバーヴァヴィヴェーカがそのような推論式の創始者であるかのように語ってきたが、かれはこのような一連の流れの最初期に位置したと言った方がより適切かもしれないのである。

とにかく六、七世紀においては、「勝義において」という限定をもち、否定を非定立的否定と規定する推論式が一般的になっていた。このなかでダルマキールティ（Dharmakīrti 法称、六〇〇―六六〇頃）は仏教の認識論・論理学的考察を行ない、またバーヴァヴィヴェーカの正系と目されるアヴァローキタヴラタ（Avalokitavrata 観誓、七〇〇頃）は『般若灯論』に複註を著している。この時代とそれ以後のインド仏教史では、師資相承を主軸とする学系的記述に固執しているかぎり、客観的な史的記述が不可能であるような複雑な動きがあったと考えなければならない。中観学派と瑜伽行学派との間に二真理説と三性説についての対立があったとともに、推論式を中心とする論理学説がその間を結びつけたり、また認識論・論理学説に経量部の学説や瑜伽行学派の学説が関係したりした。

このような状況の中で、少なくとも現存する資料にもとづいてバーヴァヴィヴェーカの系統を具体的に明確にすることは現段階では困難である。ただこの時代に「中観学派」（Mādhyamika）という名称が一方では定着しているので、その学徒がその学派の一部分をなしていたことは事実と考えられる。

チャンドラキールティ　みずからを中観論者と称してバーヴァヴィヴェーカを批判したチャンドラキールティは、

この複雑な時代に活躍した。

かれの批判の論点はバーヴァヴィヴェーカが「勝義において」という限定を付した推論式を多用しすぎることにある。そしてその批判の根底には二真理説について二人が意見を異にしているという事実が存在する。チャンドラキールティの二真理説は、バーヴァヴィヴェーカのそれが般若という知の在り方に重点があったのにたいし、人間の主体的在り方を主軸とする。勝義は聖者の世界、世俗は凡夫の世界として区別され、この間をつなぐのは凡夫から徐々に聖者に近づく実践であるとされる。バーヴァヴィヴェーカは、それ自体勝義そのものではなくても、それを指向する勝義的なものを認め、ここに空性論証の論理を位置づけた。しかしチャンドラキールティにとっては、勝義はまさに観念・言語を超越した聖者のものであって、それには勝義的なものといえども一切タッチすることを許さない。観念・言語はあくまで世俗の範囲内に限定されねばならないのである。(6)

このような二真理説に関する立場の相違が根底にあったために、バーヴァヴィヴェーカが心統一を前提として勝義そのものを指向する般若の現われと考えた空性論証の論理が、チャンドラキールティにとっては別の意味をもつことになる。それは空思想を表現することばへの信頼ではありえず、「勝義において」という限定を付すことで世間的な事項による排撃を一方的に無視する傲慢さでしかない。また対論者を説得する議論や論争においては自己の主張を積極的に押し出していく態度はむしろ逆効果であって、それよりも対論者の主張がもつ難点を対論者の考えに沿って指摘する帰謬論法や推論式を提示することの方がより有効であると考えられた。積極的な自己のことばへの信頼は捨てて、相手のことばの自己崩壊を待った方がよいというわけである。このような考えに立った場合にチャンドラキールティはバーヴァヴィヴェーカの提示する推論式をスヴァタントラ＝アヌマーナ（svatantra-anumāna）と呼んでいる。字義どおりには「独自の推論式」となるであろう。バーヴァヴィヴェーカは空性を論証する推論式をまさに同じ語で

呼んで誇らしげであるが、チャンドラキールティによると、これは「自分勝手な推論式」と訳すべき意味合いをもたされる。かれにとっては「自分勝手な推論式」が積極的な意味をもたないで、むしろ対他依存的な議論の方がより有効と考えられたからである。このような態度の違いは、自己が空思想家として世間とどういう関係を取り結んで行くかにかかっていることであろう。

中観二派の分裂とその後　チャンドラキールティがバーヴァヴィヴェーカにたいして批判的立場をとっていたことは事実だとして、かれはなおかつ経量部ないしは瑜伽行学派の学説をも論難している。詳細は他処で論じられているであろうように、かれ自身は、バーヴァヴィヴェーカとは内容的に違うとはいえ、方法的自覚をもち、自己をナーガールジュナに始まる系統の中に位置づけている。『中論頌』の註釈者ブッダパーリタは、推論式軽視のゆえにバーヴァヴィヴェーカに批判されたが、そのブッダパーリタをかれは弁護することによって、みずからがバーヴァヴィヴェーカとは意見を異にすることを表明している。この事実が後代、恐らくはチベットにチャンドラキールティが集中的に紹介されることによって、方法的相違として拡大解釈され、かれの系統が帰謬論証派（Prāsaṅgika）、バーヴァヴィヴェーカの方が自立論証派（Svātantrika）と目されるに至った。中観学派を内的完結性をもつ独立の学派と見るかぎりでは、この分派の名称は正しいかもしれないが、その広がりに目を移すとき、また後代における系統図的整理の仕方が必ずしも思想史的事実に忠実でないことを考慮すれば、この二派の分派はもう少し慎重に検討される必要があろう。

広がりというのは先に述べたような六、七世紀の状況であり、思想史的事実とはバーヴァヴィヴェーカだけの系統や、ブッダパーリタ・チャンドラキールティだけの系統が純粋にそのままの形では追跡しにくいという、研究の現段

階では解析されえない事実の存在が予想されるからである。ただそのなかでもいくぶん明らかになっているのは、ダルマキールティによる仏教認識論・論理学の展開がひとつの強力な波として押し寄せ、これを受容する立場と拒否する立場とがあり、他方では仏教の密教化が強力に推進されはじめ、八世紀以降になるとそれがかなり深度をましていったということである。このような今後解きほぐされねばならない縺れ糸のなかで、自立論証派と称されるバーヴァヴィヴェーカの糸はダルマキールティなどの糸に補強されて、八世紀のシャーンタラクシタ（Śāntarakṣita 寂護、六八〇―七四〇頃）、カマラシーラ（Kamalaśīla 蓮華戒、七〇〇―七五〇頃）などの中観瑜伽行学派と呼ばれるグループと結びついて行くことが知られる。

（1）いわゆる六派の中でニヤーヤへの批判が欠けているのは興味ある事実である。ニヤーヤの姉妹学派たるヴァイシェーシカ学派への批判の中に入っていると見ることもできようが、とにかくバーヴァヴィヴェーカにとってニヤーヤは独立性の稀薄なものだったのであろうか。

（2）服部正明「ディグナーガ及びその周辺の年代――附『三時の考察』和訳――」（『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』京都、一九六一年、七九―九六頁）参照。

（3）なお、「勝義において」という限定づけをもつ推論式に現われる個々のタームが、勝義においては存在しえないのではないかという疑問がある。したがって推論式を構成する各タームが無意味になり、主張命題も理由概念も機能しえなくなるのではないかと考えられる。しかし各タームは世俗的に認められる範囲で使用されているのであって、「勝義において」なる限定があっても、別に齟齬は来さないとされる。そのこともこの限定づけの機能の波及的部分として考慮されねばならない。

（4）非定立的否定はミーマーンサーにおいては禁止（niṣedha）と呼ばれるが、一般の形式論理学で真偽の値をもつのが命題とされて、命令・請願等を内容とする文章が命題として取扱われないことを考えるとき、これは少なくとも二値論理学でいう命題における否定とは異なるとしなければならない。このことは、非定立的否定による論理展開が二値論理学ではなく、多値論理学ないしは様相論理学に関連し、その視点からの解明を受ける可能性を示唆する。

(5) 江島「『大乗広百論釈論』に於ける論理学的方法」(『仏教学』第二巻、一九七六年、二六―四五頁) 参照。

(6) 日常的な観念・言語が勝義に及ばないとしても、中観思想家たるチャンドラキールティはやはり空思想を――かりにかれが無立場の立場を主張し、世間随順の姿勢で臨んでも――みずからのことばで語る以外にない。かれとて多弁である。このときに世間随順と世間離反を引きつなぐのが vicāra という概念である。江島「中観学派における対論の意義――特にチャンドラキールティの場合――」(『仏教思想史』3、一九八〇年、一四七―一七八頁) 参照。

追記 本稿は江島『中観思想の展開――Bhāvaviveka 研究――』(東京・春秋社、一九八〇年) を基礎として草したので、細かい註記は全て省略した。また、空思想の表現形式に問題を絞ったので、バーヴァヴィヴェーカの思想的拡がりと内容については、紙数の関係もありほとんど紹介できなかった。前掲著書に含まれる『中観心論頌』第三章の和訳、ならびに梶山雄一博士による『般若灯論』(知恵のともしび) の諸章の和訳を参照していただければ、それが具体的に知られると思う。

V 瑜伽行中観派

一郷 正道

一　チベットの一つの伝承

『宗義の宝環』　まず、チベットの学者の手になる瑜伽行中観派に関する記述を紹介することから始めよう。それは、チベットにおいて、インド哲学諸派の教義を概説する、いわゆる宗義書文献の製作が最盛期をむかえたころ在世したコンチョク＝ジクメ＝バンポ（dKon mchog 'jigs med dbaṅ po　一七二八―一七九一）が著わした宗義書『宗義の宝環』にみられる瑜伽行中観派についての記述である。(1)

〔スヴァータントリカ〕　前者（スヴァータントリカ）について(1)定義、(2)名称のいわれ、(3)分派、(4)宗義書の教義という四（項目をもって説明しよう）。

第一（定義）については、自相（svalakṣaṇa）をもって成立し、言語習わし（vyavahāra）上は承認されている自性を無であると語る人のことである。（それが）スヴァータントリカの定義である。

第二（名称のいわれ）については（つぎのごとくである）。なにゆえスヴァータントリカ中観派と称されるかといえば、自立的に成立している三種の条件をそなえた正しい証因にもとづいて、勝義的な存在の否定を行なうからそのように称されるのである。

第三（分派）については（つぎのごとくである）。それを分類するならば、瑜伽行中観スヴァータントリカと経行中観スヴァータントリカとの二となる。外境を承認せず、自証知（svasaṃvid）を承認する中観派が、前者（瑜伽行中

観派）の定義である。代表者はシャーンタラクシタ学師のごときである。自証知を承認せず、自相をもって成立している外境を承認する中観派が、後者（経行中観派）の定義である。代表者はバヴィヤ学師のごときである。名称のいわれも述べれば、根本的立場が、（前者は）唯識派と一致していると認められるから瑜伽行中観派といわれ、（後者は）経量部のように、極微の集積である外境を承認しているから経行中観派といわれる。

瑜伽行中観スヴァータントリカにも、形象真実（有相唯識）派と一致する中観派と、形象虚偽（無相唯識）派と一致する中観派との二つがある。前者（形象真実派）は、シャーンタラクシタ、カマラシーラ、アールヤ＝ヴィムクティセーナのごときである。後者（形象虚偽派）は、学師ハリバドラ、ジターリ、ラバパのごときであり、ジターリは形象虚偽有垢論派と一致し、ラバパは形象虚偽無垢論派と一致するといわれる。

第四の宗義書の教義については、瑜伽行中観スヴァータントリカの学説と経行中観スヴァータントリカの学説との二つの説明がある。

〔**瑜伽行中観派**〕　前者（瑜伽行中観派）の (1) 基盤、(2) 修行道、(3) 結果という三つのうち、第一の、根本的立場には客観対象と認識主観の二（項目）があるが、そのうち前者（客観対象）について、（認識）根拠として成り立っているものは、かならず自相として成立していると認められる。なんとなれば、いかなるものであっても仮設された対象は求められれば得られるものであると考えられるからである。それゆえ、自性として成立するもの、自相として成立するもの、自己のあり方という点から成立するもの、自立的に成立しているもの、はシノニムとされる。

認識対象を分類すれば、勝義諦と世俗諦との二つとなるが、そのうち、自分で直接理解する直接知覚（自証知）と

いう正知によって、自身に二の顕現が消滅するというふうに理解されるべきもの、それが、前者（勝義諦）の定義である。自分で直接理解する直接知覚（自証知）という正知によって（自身に）二の顕現を有するというふうに理解されるべきもの、それが、後者（世俗諦）の定義である。「究極的に空である瓶」のごときものが前者の喩例であり、「瓶」のごときものが後者の喩例である。

勝義諦をくわしく分類するならば十六空として、また、要約すれば四空としてある。世俗諦を分類すれば、実世俗と邪世俗の二となるが、そのうち、前者は「水」のごときものといわれ、後者は「かげろうの水」のごときものといわれる。この学説によれば、認識できるものであればかならず実世俗といわれる。

第二の認識主観について（説明しよう）。意識こそ「人間」のことである。アーラヤ識と染汚意を承認せず、六識身を主張することは、スヴァータントリカ両派に共通である。

智には、正知と正知でない智との二つがあり、正知については直接知覚という正知と推理という正知との二つがある。直接知覚には、感官知・意知覚・自証知・ヨーギンの知という四つが存在するが、後者の二つの直接知覚はかならず無迷乱の知として承認されている。外境として成立するものは、承認されないから、青と青を把握する直接知覚の二は同一の実体といわれる。

第二の修行道についての確定事項（の説明）には三（項目）あるが、そのうち、第一の、修行道の目標には、(1)常一主宰の自己はないというきめの粗い人無我、(2) 自立した実体的存在の自己はないというきめの細かい人無我、(3) 色・形と色・形を把握する正知とが、別の実在ではないというきめの粗い法無我、(4) 勝義的なものとして成立している一切法はないというきめの細かい法無我（の四つがある）といわれる。

第二の、修行道において断つべきものは、人についての我執である煩悩障と、法についての我執である所知障で

ある。所知障にはさらに、所取・能取を別な実体として把握することきめの粗い所知障と、蘊等の法を勝義的に成立していると把握することきめの細かい所知障との二があるといわれる。

第三の、修行道の本体は、（声聞・独覚・菩薩の）三に、それぞれ五つの道があって計一五を承認する点で（他学派と）似ている。とくに、独覚の無間道と解脱道には、二を欠く形象を有するものが、必要であると認められている。

第三の、結果についての確定事項（の説明）において、独覚はきめの粗い所知障を所断の主眼にしているから四向四果の確定事項は適用されないが、声聞の人には（四向四果の）八があるとされる。

声聞に種姓が決定しているものは、人無我を理解する見解を所修の主眼にしており、最後に修道の金剛三昧によって煩悩障を残りなく断ずるとともに阿羅漢果を現証する。

独覚に種姓が決定しているものは、所取・能取の二を欠く見解を所修の主眼にしており、最後に修道の金剛三昧によって煩悩障ときめの粗い所知障を残りなく断ずるとともに独覚の阿羅漢果を現証する。

小乗の涅槃には有余依涅槃と無余依涅槃との二があるうち、前者は、前世の業と煩悩とによってひきおこされた苦の集まりである有余依涅槃であり、後者は、苦の集まりを離れた状態の（涅槃と）いわれる。声聞および独覚の阿羅漢であれば、かならず大乗の道へ入るのであるが、それは、最後に、一乗として成就するといわれるからである。したがって、この学説においては、声聞と独覚の二つには、さまざまな所断と悟りとによって、得らるべき結果についても優劣がある。

大乗に種姓が決定しているものは、すぐれた菩提へ心をおこす。大いなる資糧道の場において、随流向禅定（sroto 'nugata-samādhi）に依って最上の変化身から説法を直接聞いて、その意味を深く心に刻みこむことによっ

て、空性を了得する修所成の智恵を最初に生ずる。そのとき、加行道へ移って、「煖」の位においては見所断の、雑染の所取を分別することが現前することを批判し、「頂」（の位）に達したときには見所断の、清浄にされるべき所取を分別することが現前すること（を批判し）、「忍」（の位）に達したときには見所断の、（所取を）実在視する分別が現前すること（を批判し）、「世第一法」（の位）に達したときには見所断の、（所取を）かりのものと見る分別が現前することを批判する。煖・頂・忍・世第一法という四つに関して、次第のごとく、光を得る三昧、光を増大する三昧、真如の一部に入る三昧、無間三昧、と称されている。その直後に見道の無間道によって後天的な煩悩障と後天的な所知障とを種子もろとも断じて、解脱道と滅諦の二を現証する。修道は、（下品下生ないし上品上生の）九品による修所断の一六の煩悩（障）の種子と修所断の百八の所知障の種子を漸次に断つといわれている。最後に、相続の最後の無間道によって先天的な煩悩障と所知障を同時に断って、二刹那に無上正等覚を得る。（それが、大乗に）種姓が決定しているものが結果を現証する原理である。

大乗の涅槃と不住処涅槃とはシノニムといわれ、仏身については数は四として決定しているといわれるが、アールヤ＝ヴィムクティセーナとハリバドラの二人とも（仏）身説の理論については議論するが、数の確定については論じない。

仏説について未了義経と了義経という分類を行なう。世俗諦を一義的に語ることを所説の主眼にして説く経典が未了義であり、勝義諦を一義的に説くことを所説の主眼として説く経典が了義経であるゆえに、『解深密経』の中に説かれた（法）輪は、最初が未了義で、中間と終りの二つには未了義と了義のおのおの二があるといわれている。

二　瑜伽行中観派研究の方法論と問題点

右の試訳は、記述の紹介を旨とし一切の注釈を省略したが、その内容は多岐にわたりよく組織されたものであることが一瞥してわかる。したがってサンスクリット原典資料の量的不足を託つ後期インド仏教思想研究者にとっては、これまでこの種の宗義書文献が貴重な情報源となってきたことは当然といえよう。事実、これまでの後期インド仏教思想史はチベットの伝承を骨格に、参見しうるかぎりのインド側資料で色づけしてつづられてきたように思う。しかし、これまで情報源の主流をなしてきたチベット語文献そのものへのテキストクリティークが行なわれるようになり、インド仏教の認識論、論理学に関する研究が成果をあげ、チベット語訳仏典にたいする研究への基礎ができはじめた現在、後期インド仏教思想史の研究にあたっては従来の方法論も軌道修正されてゆかねばならない。宗義書文献を中心とするチベット側資料は、今後ともありあまるほどの恩恵を提供することであろう。しかしそれには、あくまでも「インド仏教思想史を理解する上での作業仮説」[2]、ガイドラインとしての限界を与えねばならない。というのも、宗義書は、その著者の理解、判断によって結論的事項の叙述に終始する傾向が強いように思えるからである。たとえば、瑜伽行中観派の思想を研究しようとするとき、宗義書を判読すれば、その思想の輪郭を知ることは容易かもしれない。しかし、その思想がいかにして形成されてきたかを資料的に裏づける作業は、宗義書の判読だけでは不十分であるように思える。

本稿もこのような視点に立って、前出のチベット側資料をもってインドの瑜伽行中観派の思想の骨格のすべてとす

るのでなく、むしろそれに吟味をくわえつつインド側の資料から所与のテーマを追求したい。

このような方法論にもとづいてなされた「瑜伽行中観派」に関する研究成果としては、

Yuichi Kajiyama: Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation[3]

にしくものはないであろう。本稿も右論文に啓発されて筆をすすめるものである。この梶山論文は、瑜伽行中観派の教義をシャーンタラクシタ（Śāntarakṣita）の『中観荘厳論』とカマラシーラ（Kamalaśīla）の『修習次第』で明らかにする。その場合、シャーンタラクシタの教相判釈、すなわち、有部→経量部→有相唯識→無相唯識→中観という認識論上の向上発展過程に瑜伽行中観派の立場を見出し、その過程がカマラシーラの説く瞑想修行の過程――それは『入楞伽経』（一〇、二五六―二五八）にたいする独特の解釈にみられる――と一致することを指摘する点に特色がある。こうして、瑜伽行中観派の理論と実践の内容が具体的に説明されている。その場合、シャーンタラクシタの書物には実践修行に関する記述が少なく、カマラシーラのそれは、そのシャーンタラクシタの哲学をそのまま継承し、しかもそれに実践面からの裏づけを行なっていることが明らかにされた。

三　中観派の分派

さて、インド仏教史において、すでに、スヴァータントリカ中観派（Svātantrika-Madhyamika）、プラーサンギカ中観派（Prāsaṅgika-Mādhyamika）という学派（名）が存在していたかどうか、寡聞にして筆者は知らない。インド仏教史も末期に活躍したラトナーカラシャーンティ（Ratnākaraśānti 一〇―一一世紀）の『般若波羅蜜多論』には、中観に

(1) 外界実在論者、(2) 有形象知識論者、(3) 無形象知識論者で唯心を説くもの、という三つの分派の存在したことを示唆する記述がみられる。[4] が、それぞれの派にどんな学者が属し、いかなる思想を唱えていたかは文献上定かでない。

また、瑜伽行中観派[5]、経行中観派という学派名も今にいたるもインドの文献の中に確認できないが、カマラシーラの言葉の中に「二種の中観の道」という表現があり、それがバヴィヤとシャーンタラクシタを指すものであったことを指摘できる。『中観荘厳論』も結論に近づく第九一偈への導入部ならびに第九一偈の注釈につぎのような文章がみられる。[6]

因果関係を宗としてあらゆる悪論を批判しようとした人びと、かれらの（考える）「世俗の存在」とはなんであるか、それを検討すべきである。（世俗の存在は）(1) 心（心理）および心所（認識作用）のみを自体とするものか、あるいは (2) 外界のものを自体とするものであるのか、と。

この場合、一方の人は、後者の考え (2) にもとづいていて、論書の中で「（三界は）唯心である」といわれるのは、作者と享受者とが否定されるからである（『中観心論』五、二八後半偈）と語るような人（バヴィヤ）のことである。

もう一方の人びとの考えは (1) にもとづいていてつぎのごとくである）。

原因や結果としてあるものもただ知識にすぎない。（外界の影響をうけず）自ら成立しているもの、それは知識であると決定される（第九一偈）。

みずから成立しているというあり方を別にして知識のあり方は考えられない。みずから成立しているものの本体も、夢や幻等の形のものである。

右の文中、傍線を付した「それを検討すべきである」という部分にカマラシーラは、「ここで二種の中観の道を検討

する」と注釈している。[7] ここに、シャーンタラクシタ自身、自己の立場が同じ中観派であってもバヴィヤと異なるものであることを表明していること、シャーンタラクシタの高弟であるカマラシーラがバヴィヤとシャーンタラクシタの両人を中観派の伝統における代表的論師としてあげていることを承認できよう。そして両論師の立場が、それぞれ経行中観派、瑜伽行中観派の流れに一致するわけである。さらに、両者の見解を相違させる重要なポイントが「世俗の存在」をめぐってであったことも、のちの論述の関連から注意しておこう。

四　瑜伽行中観派の学者たち

『宗義の宝環』は、両学派に属する論師をつぎのように紹介していた。

- プラーサンギカ
- スヴァータントリカ
  - 経行中観……バヴィヤ
  - 瑜伽行中観……シャーンタラクシタ
    - 形象真実派と一致する中観……シャーンタラクシタ、カマラシーラ、アールヤ＝ヴィムクティセーナ
    - 形象虚偽派と一致する中観……ハリバドラ
      - 有垢論派……ジターリ
      - 無垢論派……ラバパ

このように中観派、とくに瑜伽行中観派を分類しそれぞれに論師を配した伝承をそのまま承認することはできない。インド側文献の解明が十分でない現在でもいくつかの問題点を指摘できるからである。

シャーンタラクシタ　まず、シャーンタラクシタが瑜伽行中観派に帰せられることは異論なかろう。たしかにかれが「唯識家」と称せられた事実をインド側の他の文献にも見出す。たとえばプラジュニャーカラマティ（Prajñākaramati）は、『入菩提行論細註』で唯識家を対論者に自己認識（自証知 svasaṃvedana）の考え方を批判するが、その唯識家の見解としてプラジュニャーカラマティはシャーンタラクシタの『真理綱要』第一九九九、二〇〇〇偈＝『中観荘厳論』第一六、一七偈を引用している。[8] また、シュバグプタがシャーンタラクシタを唯識家と呼んでいる形跡もある。[9] 自己認識の理論の帰着するところは唯識の世界にほかならないが、[10] この自己認識の理論を徹底させたシャーンタラクシタが「唯識家」と称せられるのは当然のことといえよう。しかし、「唯識家」であってもそれが形象真実（有相唯識）派か、形象虚偽（無相唯識）派かという点に関しては議論が分かれた。そもそも両派の分派は、梶山博士の研究によれば、無分別智を獲得した覚者の知が形象（ākāra）を有す（有相派）か、有さない（無相派）かという点にもとづくものであった。[11] その場合、『宗義の宝環』のほか、チベット側の資料ではかれは有相唯識派とされている。一方、かれを無相唯識派の学者とみる見解は、カマラシーラの『真理綱要細註』にみられるつぎのような記述からである。[12]

> 無形象の主張においても、知識に存在する特定の対象を認識するという本性は、以前の原因によったものである、と語られるべきである。それゆえ、われわれ、無形象唯識論者の仏教徒（asmākam api nirākāravijñānavādināṁ bauddhānām）にとっても、この同じ解答が適用されるであろう。（*TSP* p. 226[18-19]）

それでは、唯識派のうちのいずれの見解がかれの立場に近かったかといえば、それは無相唯識派であった。しかし『中観荘厳論』の叙述からすれば、かれを有相唯識派あるいは無相唯識派のいずれに帰することも正しくない。なんとなれば、かれは『中観荘厳論』で両学説を批判し、いずれにも賛同していないからである。それでは、同一著者の著作においてかかる立場の相違を見出すのはなにゆえかといえば、かれ自身のうえに思想上の発展があったからであ

ろう。実に『真理綱要』は『中観荘厳論』よりさきに著わされた作品であったようである。かれ自身、『中観荘厳論』第九六偈の注でつぎのようにいっている。[13]

私は、自派および他学派の教義をくわしく調べて、あらゆる言葉の虚構の集まりを離れた因縁生を『真理綱要』(*Tattvasaṅgraha*)および『勝義諦の確定』[14](*Paramārthaviniścaya*)等において検討しつくしたから、もっとくわしく知りたい人びとは、それらにおいて理解しなければならない。

カマラシーラ、その他　つぎに、カマラシーラであるが、師の哲学的立場を継承し、実践修行の面でそれを具体化させたといわれるが、勝義諦の「不生」の概念をめぐっては両者に相違がないわけではない。[15]

また、アールヤ＝ヴィムクティセーナ(Ārya-Vimuktisena)、ハリバドラ(Haribhadra)、ジターリ(Jitāri)、ラバパ(Rava-pa)については、かれらの著作への研究がほとんどなされていない現状では、かれらの思想的立場を確定することはできない。ただチベット側の伝承によって「瑜伽行中観派の流れにある人物」という程度にとどめておくべきであろう。たとえば、ジターリなど、かれの著作における引用文献の頻度数を調べた結果、ハリバドラの系統よりもシャーンタラクシタの系統に属するのではないかという指摘さえなされている。[16]

ジュニャーナガルバ　ところで、『宗義の宝環』には登場しないが、シャーンタラクシタに先立って瑜伽行中観派形成に先駆的役割を果たした人物として、ジュニャーナガルバ(Jñānagarbha)をあげるべきであろう。[17]チベットの伝承ではジュニャーナガルバの位置づけは確定していないようである。たとえば、御牧氏の報告によれば、[18]かれは、ブトン史では瑜伽行中観派に配され、セラジェツンパチョキギャルツェン(Se ra rje btsun pa chos kyi rgyal mtshan, 一

四九六―一五四六）の宗義書（*Grub mtha' rnam bźag*）では経行中観派に配され、さらにはウパロサル（dBus pa blo gsal）の宗義書（*Blo gsal grub mtha'* 一四世紀前半の著）では世間随行中観派にチャンドラキールティ（Candrakīrti）とともに配されている、という。また一五世紀に活躍したサキャパの学者セルドクパンチェンシャキャチョクデン（gSer mdog pan chen Śākya mchog ldan）の書（*dBu ma rnam par nges pa'i mdzod lung rigs pa'i rgya mtsho*）にはつぎのような中観派の分派所属が紹介されている。(19)

- 勝義諦に関連して
  - スヴァータントリカ
  - プラーサンギカ
- 世俗諦に関連して
  - 経行中観派……バヴィヤ、ジュニャーナガルバ
  - 瑜伽行中観派……シャーンタラクシタ、カマラシーラ
  - 世間随行中観派……チャンドラキールティ

このように、チベット人学者のジュニャーナガルバ像はまちまちである。それはそれなりの理由を見出すことができる。すなわち、とくに二諦説の理解に視点をおいてジュニャーナガルバとその前後の学者の見解を比較すれば、その類似点・相違点がはっきりするからである。

バヴィヤ（Bhavya）、アヴァローキタヴラタ（Avalokitavrata）は、勝義諦を勝義的勝義諦（無戯論・無現行の勝義諦）と世間的勝義諦（有戯論・具現行の勝義諦）とに二分する。そして後者の内容として、無分別智、不生等の教説、聞・思・修所成の慧という三つをあげる。(20) そしてジュニャーナガルバの勝義諦に関する見解はつぎのようになっている。一切顕現することがなく、戯論を離れ、維摩の沈黙にたとえられる勝義諦のほかに、さらに「論理学」を勝義に相応するものとの理由で、勝義諦の範疇に据えおいている。この場合の論理学とは、三種の条件をもつ証相によって生じ

た智（buddhi）を意味する。しかし、「生等の否定」は邪世俗に分類する。

また、著者不明[21]の『中観義集』でも、勝義諦は非異門勝義と異門勝義とに分類され、後者の内容として「論理学」――《「四選択支からなる、生起を否定する」等の四個の理由》――と「生否定（不生）」があげられている。

また、ジュニャーナガルバとチャンドラキールティの二諦説とを比較したとき、勝義諦に関してはその中に「論理学」をふくませる点では見解を異にする。しかし、世俗を実世俗と邪世俗とに二分し、それを「覆障」の意味で理解する点、それが因縁生であり、顕現し、世間の常識と対立するものではないとする点では、両者の理解は一致している。もっとも、世俗の分類基準と実世俗の価値観をめぐっては、両者は見解を異にする。チャンドラキールティにとって世俗はあくまでも「偽」である。実世俗を「凡夫の立場に立って」という限定のもとに諦（satya）であると肯定しながら、同時にその同じものを聖者の立場からは唯世俗として、その諦性を拒否する。それにたいし、ジュニャーナガルバでは実世俗は「顕現するがままのもの」とされている。

以上のようなジュニャーナガルバの側面を抽出すれば、かれは、あるときはバヴィヤと同じ経行中観派の人となり、あるときはチャンドラキールティと同じ世間随行中観派の人となるであろう。しかし、筆者は、かれの『二諦分別論』の叙述から、かれは瑜伽行中観派に位置づけるべき人物であるように思う。その理由は、

(1) 無形象知識論、有形象知識論を否定する点、

(2) 色等の形あるものはただ識の顕現にすぎない、と考えている点、

(3) 実世俗についての見解、

等がいずれもシャーンタラクシタの立場と一致するからである。これらの点を解説することは、とりもなおさず瑜伽行中観派の教義を明らかにすることになると思われるゆえ、のちにゆずるが、ジュニャーナガルバは、瑜伽行中観派

樹立に先駆的役割を果たした人物であったように思う。

そして、いわゆるスヴァータントリカ中観派の歴史というものは、当初から経行中観派と瑜伽行中観派とが対立関係にあって両者が別々に展開したとみるよりも、中間にジュニャーナガルバのごとき人物が介在して、経行中観派から瑜伽行中観派への展開の歴史とみる方が妥当であろう。一切法が勝義として無自性であり、真如なる勝義諦が決して顕現しないとする点では、あくまでも中観派的でありながら、一方で、経量部的思想から唯識思想へと展開する流れが、スヴァータントリカ中観派の歴史であった、とみることができるのではなかろうか。

五　瑜伽行中観派の思想

それでは、いよいよ、その瑜伽行中観派の思想がいかなるものであったか述べなければならない。瑜伽行中観派の思想は、世俗の存在＝唯識（自証知）＝無我と等式化されるところに、その中心があるといえよう。シャーンタラクシタは自分の哲学を土台に仏教の諸学派だけでなく当時の仏教以外の諸学派の哲学思想を批判し、ランクづけして自己の哲学の道を明らかにしたが、その自分の哲学の立場こそこれであった。そして自分の立場へ展開誘導する批判の原理は、一か多かといういずれかの性質をもって存在すると考えられていたすべてのもの（物質、心をふくめ）が、勝義としては本体をもたず、空であるということである。

1　世俗の存在

世俗の存在とは？　世俗の存在がなんであるかをめぐっての見解の相違が、バヴィヤとシャーンタラクシタとの思想的立場を分ける重要な点であったことはさきにちょっと触れたが、話をそこから始めることにする。シャーンタラクシタは、世俗の存在は、ただ心・心所（心理・認識作用）を本体とするものである、と考えた。その世俗の存在とはいかなるものであろうか。シャーンタラクシタはいう。(22)

十分に検討せず承認すべきものであり、生滅する属性をもち、効果的作用能力を自性とするものが、世俗的なものであると理解される。（『中観荘厳論』第六四偈）

ここの「世俗」とは、言葉の慣行表示（śabda-vyavahāra）のみをその性質とするもののことではなく、経験され承認されている存在であり、因縁生のもので、（それは、単一性のものか複数性のものかという）吟味には抗しきれないものであるから、実世俗である。

ここにみられる「実世俗」の語を「邪世俗」と対比させてカマラシーラはつぎのように定義する。(23)

（それを）実世俗というのは、世間で知られるがままに例示的に表現されている（upalakṣaṇa）ものだからである。世間で知られていることを越えたものを考えること、たとえばイーシュヴァラ（Īśvara 自在天）等を考えることは邪世俗である。

さらに、カマラシーラは、実世俗、邪世俗の内容をつぎのように解説する。(24)

勝義を自性とすることが否定されたから、諸存在は世俗を自性とするものであることが確定されるが、それは、

(イ)「言葉の慣行表示をその性質とする世俗」のことか、または、(ロ)因縁生のもので、効果的作用があり、牛飼いのものにまでよく知られたもの、である「契約による世俗」という語でいわれるものか、という二つの選択支がある。(イ)もし前者のごとくであるならば、その場合、直接知覚と対立する。なんとなれば、「言葉の慣行表示」は、一般相のみを対象とするものであるから、因縁生の存在を相とするものを対象としていない。そのうえ、その一般相は妄想（遍計）されたものであるから、無なるものであるゆえ（世俗の自性が）それを自性とすると認めることは、諸存在のよく知られた効果的作用を否定することになる。一般相は効果的作用を有さないゆえに。(ロ)もし後者のごとくであれば、その場合（世俗という）名称をめぐって議論があると考える反論者が、それでは云々という。もし正知によって吟味されてこれら因縁生のものもその自性が成立するというのに、それに世俗という語を付すならば、名称をめぐって議論となろう。（が）一であるか多であるかなどによって吟味されてこれらの自性が確定されないとき、そのようなものに世俗という語を付すのであるから正しいのであって、どうして名称をめぐって（議論が）つのろうか。

実世俗　以上の資料からシャーンタラクシタ、カマラシーラの考える実世俗の内容を整理してみよう。実世俗は、「世間の慣行表示」とか「契約による世俗」という名称をもち、その内容はつぎのごとくである。(イ)十分に検討せず承認すべきもの、(ロ)生滅する性質をもつもの、(ハ)効果的作用能力をもつもの、(ニ)世間で経験され承認されている存在。ところで、このようなシャーンタラクシタ、カマラシーラの世俗についての見解が、ジュニャーナガルバのそれと同じものであることを指摘したい。

〔あちこちの経典で〕牟尼（ムニ）によって説かれている勝義と世俗の二諦のうち、この「顕現せるがままのもの」が世

俗〔諦〕であり、そうでないものが他（の勝義諦）である。（『二諦分別論』第三偈）

〔清浄な智をもつ人、清浄な智をもたない〕牛飼いの女等をふくめて〔世間の〕人に知覚経験されるがままに、そのままに世俗として諦であると決定されるが、勝義としてではない。ものの当体は知覚経験に一致して確定されるゆえに。[25]

世俗とはなんであるか、というならば、

なにかが、どこかで真実を覆うことが世俗といわれる。（『二諦分別論』第一五偈前半）

ある智が、あるいはある智において、真実を覆うこと、（真実は覆われていても）世間で承認されていること、そのようなことが世俗といわれる。経典にもつぎのようにいわれている。

諸存在の生起は世俗としてあるのであって、勝義としては無自性である。無自性なものにたいする迷乱、それが[26]、実世俗といわれる。（『入楞伽経』一〇・四二九）

それ〔世俗〕によれば、この一切は諦であるが、勝義としては諦ではない。（『二諦分別論』第一五偈後半）

その世俗によれば、このすべては諦である。世間で知られるがままにそのままに諦である、という意味である。[27]

このようにジュニャーナガルバにとって、「顕現せるがままのもの」というのが、世俗諦の基本概念である。そして、ジュニャーナガルバは、「顕現せるがままのものを自性としているから、これ（世俗）については吟味を行なわない」（『二諦分別論』第二一偈）と語る。これにたいするシャーンタラクシタの注釈に「顕現せるがままのものを自性としているから、とは、十分に検討せず承認すべきものであるゆえに、ということである。この世俗には吟味、すなわち検討を行なわない」と述べている。[28] つまり、勝義の吟味には「抗しきれないもの」であるが、「顕現せるがままのもの」として「十分に検討せず承認すべきもの」が、実世俗である。

邪世俗　そうであれば、眼病者にみえる「二つの月」も顕現せるがままのものであるが、世間の人は、それを「諦」とは認めない。ここに世俗諦を実世俗と邪世俗に分類せねばならない理由がある。その分類を行なう原理となるものは、妄想（遍計）されたものであるかないかという点と、効果的作用の有無という二点にある。前者については『二諦分別論』第八偈で、後者については第一二偈でそれぞれつぎのように説明される。

世俗は実・邪という分類によって二種であって、そのうち、

妄想（遍計）されたものを欠き、（因縁に）よって生じた実在のものだけが、実世俗と知られるべきである。妄想（遍計）されたものは邪（世俗）である。（第八偈）

妄想されたものとは、勝義としての生〔住〕等、顕現する識、根本原因（pradhāna）や元素（bhūta）の転変などのことである。それらを欠くもの（それが実世俗である）。実在のもののみが、顕現せるがままに効果的作用のあるものであるから、もろもろの因縁によって生じたもので、それが実世俗諦と知られるべきである。すなわち、〔智者から〕愚者にいたるまでの、その知識の中に、同じように、原因から顕現するあらんかぎりのもの、それが実世俗と知られる。知識に顕現するものに一致するものとして存在は確定するゆえに。「勝義としての生等」は、顕現するものではなく、いずれにしても、学派の定説によって付託されたにすぎない。そうでないならば（生等が顕現するものであれば）、論諍はおこらないであろう。論者および反論者（双方）の知識に顕現するものに関しては、だれも論諍しない。論諍があれば直接知覚等と対立することになる。「勝義としての生等」は、分別作用と結びついており、それは邪世俗諦である。[29]

世俗はさらに二種として説かれる。

（知識が）顕現しているという点では同じであっても、効果的作用能力があるから「実」であり、能力がない

から「邪」である、と世俗の分類がなされる。（第一二偈）

知識は、顕現という形、顕現を有しているという点では同じであっても、顕現せるがままでは、効果的作用に錯乱の有無があると判断して、水等は実であり、かげろう等は邪であると世間の人びとは理解する。一次的には（実・邪の）双方は、無自性という点で、自性は同じである。〔が〕顕現せるがままに（実・邪が）決定される。効果的作用の錯乱の有無ということも、世間で承認されていることに従ったまでのことである。それ〔効果的作用〕も無自性であるから。(30)

これらの資料によって、ジュニャーナガルバの考えている実世俗、邪世俗がいかなるものであるか知られよう。すなわち、実世俗は(イ)妄想（遍計）されたものを欠き、(ロ)因縁によって生じ、(ハ)効果的作用を有し、(ニ)智者ないし愚者の知識にも顕現するもの、である。邪世俗は、この実世俗に対立するすべてのものといえようが、今、それが、(イ)妄想（遍計）されたもの、(ロ)効果的作用能力を欠くもの、という語で語られていた。

そして、われわれは、ただちにこのようなジュニャーナガルバの世俗諦についての見解が、前述のシャーンタラクシタ、カマラシーラのそれと同じものであることに気づく。換言すれば、シャーンタラクシタ、カマラシーラはみずからの見解をいかにジュニャーナガルバに負うているかが知られよう。

2　世俗の存在＝唯識（自証知）

世俗と知識（唯識）　このような世俗の存在が、心・心所を本体とするといわれるわけであるが、シャーンタラクシタは、それを詩頌の形でつぎのように表明する。

原因や結果としてあるものもただ知識にすぎない。（外界の影響をうけず）みずから成立しているもの、それは知識であると決定される。（『中観荘厳論』第九一偈）

みずから成立しているというあり方を別にして知識のあり方は考えられない。みずから成立しているものの本体も、夢や幻などの形のごときものである。[31]

この詩頌では、「世俗の存在」が、「原因や結果としてあるもの」という語で代置されている。そして、それは、「ただ知識にすぎない」。つまり、世俗とは知識の世界にほかならない（唯識）。

この点をジュニャーナガルバの『二諦分別論註』およびそれにたいするシャーンタラクシタの『細註』の中にさぐってみよう。「世俗は、顕現せるがままのものである」とは、ジュニャーナガルバの世俗の定義であるが、シャーンタラクシタは、さらに、それを「世俗は顕現せるがままのものである、とは、直接知覚という意味である」[32]という。また、ジュニャーナガルバはいう。

分別という悪事に汚されていず、依他起を自性とし、ただ識の顕現である色等の体は、否定することができないばかりか、もし〔否定を〕行なうならば、否定する人が、後に、直接知覚〔や推理知〕等によって拒斥されるだけである。[33]

この一文にシャーンタラクシタはつぎのような解説をくわえる。

（「色等の体」は）どのようなものかというならば、因と縁に依って生じているから依他起を自性とする。なにゆえ（色等の）体は、分別という悪事による汚れを有していないのか、と問うならば（つぎのように答える）。ただ識の顕現であって、分別を欠く知識の顕現、という意味である。「ただ」という語は分別を伴うことを否定している。そのような色等は、自証知であるから、否定することができないばかりか、否定を行なうならば、否定

する人が後に拒斥されるだけである、と（文章は）連結する。なににによってか、といえば、答える。直接知覚等によって、と。等という語によって推理知等が内にふくまれるはずである。[34]（傍線を付した部分はジュニャーナガルバの言葉であることを示す）

また、カマラシーラにはつぎのような表現もみられる。

その（三性）うち、吟味されずに承認され、顕現するがままのもので、依って生じている存在、それが依他起性である。[35]

これらの資料を加味すれば、さらにつぎのような等式が成立することを承認できよう。実世俗＝顕現せるがままのもの＝〈直接知覚〉＝因縁生＝依他起性＝唯識の顕現＝〈自証知〉＝否定することができないもの＝〈十分に検討せず承認すべきもの〉（ただし〈 〉内はシャーンタラクシタになって使用された語）

ここまで指摘すれば、『宗義の宝環』で、瑜伽行中観派の認識論として「外境を承認せず知の自証知を承認する」と語られていたその伝承を首肯できよう。

ちなみに、『宗義の宝環』の認識論に関する記述を整理すればつぎのようになる。

- 外境……X
- 自証知
  - 客観対象……認識対象
    - 勝義諦
    - 世俗諦
      - 実世俗
      - 邪世俗
  - 認識主観……六識身

自証知の世界　宗義書の記述が簡潔で不鮮明な点もあるが、その趣意するところはつぎのように理解すべきであろう。すなわち、外境が否定されるかぎり、[36]あるのは自証知（自己認識）の世界のみとなる。その自証知を認識主観と

いう側面からいえば、それは六識身であり、客観対象・認識対象という側面からいえば勝義と世俗との二諦になる。しかも、知識、すなわち自証知の世界は実世俗である、という。したがって、われわれの存在するこの世界は、自証知であり、その心の活動を分析すれば六種になる。その六識の活動する世界が、実世俗といわれる世俗諦にほかならない。そこにおいて、能・所として二元的に顕現している六種の識の活動が消滅するとき、その世俗諦がそのまま勝義諦へと転ずるのである。

このような瑜伽行中観派の世界観に、われわれは認識論と二諦説との合体をみることは容易であろう。

それでは、この場合、自証知とはいかなるものであろうか。この考え方の成立、内容等の詳細は桂氏の論文[37]にゆずり、ここではシャーンタラクシタのそれに関する見解を紹介しておく。

シャーンタラクシタが知識の自己認識の理論を採用していたことは、すでに『真理綱要』においてみられる。シャーンタラクシタは、「知識は決して外境を認識しない」（『真理綱要』第一九九八偈後半）という。カマラシーラは、これをうけて「（対象の）形象をもたない（知識）によっても、（対象の）形象を有する（知識）によっても、対象の形象とは異なる形象をもった（知識）によっても、外界を把握することはできない。また、それ以外の（認識の）あり方はない。それゆえ、外的な他人の人格があるときでも、知識はつねに自己を知る（ātmasaṁvedanam）だけのものである。だから唯識性（vijñaptimātratā）は成立する」（『真理綱要細註』六八二頁三―四行）という。

ここに、両者によって、知識が把握するものは外界の対象ではなく、つねに自己自身であることにおいて唯識性の成立することが語られている。

ちなみに、「唯識が知識の自己認識であること」を明言するこの立場は、後代ラトナーカラシャーンティ（Ratnākaraśānti）によってつぎのように語られている。[38]

(反論)「これら〔一切法〕はただ知識を自性とするものである」というこのことには、どのような理があるか。

(回答) 答えよう。ここで、諸法は、それ自身の顕現 (sva-prakāśa) そのものが知覚されることによって成り立っている。その顕現は、また、輝き、光明、照明といわれる。それは、また、物質的なものではない。直接的なものであって完全な顕現である。もしもそれが成り立たないと仮定すれば、何物も顕現しないことになるから、いかなるものも成り立たないことになってしまう。〔反対にそれが〕成立するとすれば、それ（顕現）はまさしく知識だから、一切法は知識を自性とするものとして成り立つことになる。

そして、シャーンタラクシタは、『中観荘厳論』では無形象知識論、有形象知識論[39]の欠陥を指摘しながら[40]、この自己認識の理論を明確にしていく。その場合に、(イ)「知識は感覚的なもの (ajaḍa)」と知識の性格を規定し、(ロ) 知識の自己認識は、「作者と作用の関係」において成立するものではない、という二つの見解を示した。この二点について若干の解説をくわえよう。

(イ) **知識の性格——感覚性**　知識はなにゆえ外境を認識せず知識自身のみを認識することが可能であろうか。これにたいしてシャーンタラクシタが用意した回答の第一がつぎの詩頌である。

知識は無感覚なもの (jaḍarūpa) ではないものとして生じている。この感覚的であることこそが、これ（知識）の自己認識にほかならない。(『真理綱要』第一九九九偈＝『中観荘厳論』第一六偈)

外界の存在がすべて否認され、知識のみが残された。その知識に、さらに「感覚的なもの」と性格を規定することによって、知識の機能範囲が限定されたといえよう。感覚的なものである知識は、質的に異なる無感覚な外的存在を認識するはずがない。知識が機能するのは自己にたいしてのみであること、すなわち知識の自己認識をいっそう闡明(せん)

にするものとなった。

その結果、知識が、認識主体として自己とは異なる対象を把握するという無形象知識論は否定されることになる。さらに、この知識の性格規定は、経量部の外界実在論にもとづく有形象知識論においても成立する自己認識の理論の不徹底な面を排除することにも成功したといえる。経量部の認識論では、知識は、知識内に投ぜられた形象を認識することになる。その形象が、外界の対象との類似性を有する点よりして、知識は外界を認識していることにもなり、一方、その形象は知識内に投ぜられたものである点では知識は知識自身を認識していることにほかならないから、自己認識の理論は成り立つ。しかし、知識を感覚的なものと規定するところには、形象の、外界との類似性は否定される。したがって、知識に空間的、時間的限定を与える要素を外界に求める必要性はなくなる。かかる意味で、外界実在論にもとづく有形象知識論において、知識の自己認識が成立する基盤がなくなったといえよう。

(ロ) **自己認識の構造**　つぎに、知識の自己認識はいかなる関係にもとづいて成立するのであろうか。シャーンタラクシタの見解はつぎのような詩頌で提出される。

(自己認識という) ひとつの不可分なものに (認識対象、認識者、認識手段という) 三つのものがあることは不合理であるから、これ (知識) の自己認識は、作者と作用の関係によってあるのではない。(『真理綱要』第二〇〇〇偈＝『中観荘厳論』第一七偈)

有形象知識論の認識の構造はつぎのように説明される。「対象は、自己の形象を (知識に) 投入することができ、原因たるものであり、知覚の対象である。一方、知識は、対象の自性として確定しており、生ぜしめられたものであり、知覚の主体にほかならない」[41]。すなわち、外界の対象と知識は因果関係にあり、それぞれ原因と結果になる。そ

の、結果である知識は、さらに認識手段とその結果とに論理的に分析される。この場合、認識手段とは、外界の対象が知識の中に投入する自己の形象にほかならない。したがって、外界の対象（原因）が、自己の形象（認識手段）を知識（結果）の中に投入し、同じひとつの知識内で、認識者であり結果である知識が、認識手段である形象を認識するという構造で、この有形象知識論の自己認識は成立する。しかし、原因たる対象が外界のものであり、認識手段たる形象が外界の対象との類似性を有する点よりすれば、この認識論は、内と外という異なる二者間で生ずる認識作用であることを否定できない。

そこで、このような外界実在論に立つ自己認識の構造を否定するのが、前出の詩頌の意図するところである。シャーンタラクシタ、カマラシーラはつぎのように批判する。知識が知識の中に投ぜられた形象を認識するというとき、その形象は (a) 外界からまだ知識の中に投ぜられていないものであるのか、(b) すでに投ぜられたものか、のどちらかである。前者の場合は、知識の中にあるいは知識としてはまだ存在しないから無である。無であればあらゆる効力を欠くから認識手段とはなりえない。後者の場合は、知識そのものであって結果にほかならず、もはや認識手段とはいえないし、結果が結果に作用することは矛盾である。[42] したがって、知識が知識を認識するという自己認識の構造は、因果的に連関していても、異なる二つのものの間に成立する作用と主体の関係や、あるいはまた、知られるものと知るものとの関係で理解してはならない、という。知識と形象とは自己認識というひとつの事実の中にある論理的な区分にすぎない。

このようにして、知識が知識自身を認識するという自己認識の構造が、内界の知識が外界の対象を把握するという無形象知識論においても、さらには、知識が外界から投ぜられた形象を把握するという経量部の有形象知識論においても、構造的に成立しないことを明らかにした。以上のごとく二つの見解は、シャーンタラクシタの自己認識の理論

を確立する有力な根拠となっているといえよう。前者はとくに無形象知識論にたいし、後者の考え方はすでにダルマキールティの『プラマーナヴァールティカ』(*Pramāṇavārttika*)「知覚章」(第三五四、三五七偈)にみられるところであるが、経量部の有形象知識論にたいして向けられ、それぞれ効力を発揮しているかにみえる。しかし、二つの見解とも、とりわけ、経量部の有形象知識論においても成立するような自己認識の理論の不徹底さをいましめ、唯識の見解においてのみそれが真に成立するものであることを示した見解といえよう。つまり、ダルマキールティの『プラマーナヴィニッシュチャヤ』(*Pramāṇaviniścaya*)(一・三八)[43]に示される自己認識の理論――それは唯識派でも経量部でも成立するもの――に依りつつ、さらに、唯識派の理論においてのみ真に成立するものである、と徹底させたところに、シャーンタラクシタの自己認識の理論の独自性があるといえよう。そして、結論的につぎのように語る。

それゆえ、これ(知識)は、自覚(bodha)をその本質としているから、そのかぎりにおいて自己を認識することは可能である。しかし、他なる対象の自性をそれがどうして認識できようか。(『真理綱要』第二〇〇一偈=『中観荘厳論』第一八偈)

知識は他なる存在を知覚するものでもなければ、自己とは別の知識によってその存在が知覚されるものでもない。知識はみずから照らしみずから照らされるものであって、天空の輝き(nabhastala-vartty-āloka)に譬えられる。[44]

ジュニャーナガルバの批判　ジュニャーナガルバの『二諦分別論註』では、自証知についての記述は顕著でない。[45]しかし、シャーンタラクシタが、『中観荘厳論』第一六―三三偈において無形象知識論と有形象知識論(唯識説を除く)の不合理をかなりのスペースを割いて指摘したのとは対照的に、ジュニャーナガルバは、簡単ではあるが両論を認めない立場を表明している。[46]

(イ) 無形象の知識は対象を把握できない。一方〔の有形象知識論〕も対象を把握できない。形象は、認識手段ではないし、不合理であるから。

(ロ) 唯一のもの（知識）に、種々性をもって顕現する諸形象がどうして実有としてあろうか。（実有であれば）それ（知識）の一性が害なわれるゆえに。(47)

この二詩頌から、ジュニャーナガルバが無形象知識論のみならず、経量部の有形象知識論の認識の構造にみられる欠陥の指摘を手ぎわよく示していることがわかる。また、前述のごとく、「色等の体は、依他起を自性とし、ただ識の顕現である」と述べ、依他起の世俗の世界が唯識であることを表明している。唯識＝自証知なる表現こそ発見しえないが、かれにとっても、顕現する世界が唯識であったことは確証されるといえよう。

3　唯識＝無我

以上で瑜伽行中観派においては、世俗の存在がただ知識（唯心）に帰せられている跡をみることができたと思う。今度は、その唯心にすら執著してはならないこと、その唯心とされるものも一・多のいずれの自性をもつものではなく勝義として実有でない、とされる点を述べねばならない。

シャーンタラクシタは『中観荘厳論』第九二偈にその点をつぎのようにいう。

唯心（の理論）によって外界のものは無であると知るべし。〔一切法無自性という〕この理論によって、そこ〔唯心の理論〕においても、真に、無我であることを知るべし。

ここに、唯心も無我でなければならないとする見解を見出す。これは、中観派一派（バヴィヤ）をふくめた有外境

論の否定、さらに唯心の立場に執著することを否定して、最終的にはナーガールジュナにつながる空の立場に立つとするかれの思想的立場を示す教相判釈である。シャーンタラクシタは、『中観荘厳論』で、以下に『華厳経』「離世間品」、『法集経』『入楞伽経』を引用してこの自己の立場を傍証する。ここではそのうち『入楞伽経』の三詩頌を紹介しておこう。

(イ)（ヨーガ行者は）「心〔能取〕のみ（があるという考え）」に依って、外境〔所取〕を分別すべきでない。真如（を相とする）対象に住して、「心のみ（はあるという考え）」をも越えるべきである〔所取がなければ能取もありえないから〕。（一〇・二五六）

(ロ)「心のみ（はあるという考え）」を超越しおわって、（能・所二つの）無顕現の〔知に執著すること〕をも越えるべきである。無顕現の状態に住するかのヨーガ行者は大乗を見る。（一〇・二五七）

(ハ)〔ヨーガ行者の境地は、もはや見られるべきものがないから〕（見るための）努力は不必要であり、寂静であり、本願によって清浄である。（その境地にいるかれの）知は、もっともすぐれ、本体をもたず、（かれは、かの）無顕現（の知）の中に（実在性を）見ない。（一〇・二五八）

これら三詩頌[48]の引用は、前記第九二偈の傍証として、外境有→唯心→唯心無我という発展過程を示すものと理解される。この場合の「無顕現」の内容をさらに二種に分析してみせたのが、カマラシーラであった。それに梶山博士の解釈をくわえれば、外境有→唯心（有相唯識→無相唯識）→唯心無我（中観）という発展過程が示されている、と理解される。

以上のようなシャーンタラクシタの教相判釈を承認するものとして、カマラシーラにはつぎのような言葉が、『修習次第』「初篇」、『中観の光』の中にみられることを付記しておこう。

しかし、唯識性への悟入だけでは真実への悟入とはならない。[49]

それゆえ、不二智への悟入こそが真実への悟入である。[50]

実に、一時に、一切法が無自性であると理解できない人は、まず唯心に依って、次第に外境の無自性を理解する。それゆえ、「論理的に検討している人びとには所取も能取も否定される」（『入楞伽経』一〇・一五四前半）といわれる。そのあとで、次第に、心の自性を吟味してそれも無我であると理解して、深遠な理趣を理解する。[51]

ところで、ジュニャーナガルバの『二諦分別論註』にも、唯心も無我でなければならないとする展開を示す記述があることを注意しておきたい。

慈悲そのものであるかの人は、分別に束縛されている人をみそなわし、「唯心」等のさまざま（の教説）をもって束縛と解脱をお説きになった。（『二諦分別論』第三二偈）

世尊――行為と結果をわきまえ、慈悲そのものを身体としている――は、輪廻の監獄で分別の足枷に束縛されている境遇の人をみそなわし、意のままに、蘊・処・界、唯心、一切法無我、を説くという順序で存在への執著を残らず否定して、その境遇の人に束縛と解脱をお説きになった。[52]

知識本体の中には、極微および不二なるものの自体は、顕現しない。顕現しないものには言語表現は付されない。顕現しているもの、それも決して実在の自性ではない。集合せるものも、二つのものも実在しないゆえに。[53]

世尊の説法を、蘊・処・界、唯心、一切法無我という順序で示し、顕現せるものが実在の自性ではない、と語るところには、前記シャーンタラクシタの教相判釈を彷彿させるものがある。このことは、とりもなおさず、ジュニャーナガルバが、シャーンタラクシタに先行する瑜伽行中観派の学匠であったことを示す証左となろう。

4　不生ということ

シャーンタラクシタは、『中観荘厳論』第九三偈を始める前に、『入楞伽経』およびナーガールジュナの『六十頌如理論』からそれぞれつぎのような二詩頌を引用して、自己の立場をいっそう明らかにしていると思われる。

(イ)〔五種の〕因縁の否定と能作因の否定〔によって〕唯心を確定することが、〔唯記識性の理論における〕「不生」ということであると私は説く。(『入楞伽経』一〇・五九二)

(ロ)諸法は、外的な存在でもなく、心に摂せられる存在でもない〔と、説かれ〕、あらゆる見解が否定されるから、「不生」を相とする。〔これが中観派の理論における「不生」である〕。(『入楞伽経』一〇・五九五)

(ハ)[54]なんら生ずる法もなく滅する法もない。ただ識だけが生じ滅している。(『六十頌如理論』第二一偈)

(ニ)所説の元素(大種)等は識の中におさめられる。それ(所説の元素等)が識と分離されるものであるならば、(それは)誤って考えられたものとなるのではないか。(『六十頌如理論』第三四偈)

これらの引用からすれば、シャーンタラクシタは、「不生」という概念に唯識派と中観派の思想上の接点を見出していたように思える。カマラシーラの解釈によれば[55]、外的な五因と一縁を合わせた六因を否定して、あらゆるものの発生の根拠を心に帰し、唯心を確立することが唯識派における「不生」の意味である。一方、中観派における「不生」は、内にも外にも存在がなく、あらゆる見解が否定されることである。

いずれにせよ、不生という概念は、シャーンタラクシタ自身の依って立つ基盤ともいえよう。まず、その根拠を経典に求め、さらにその立場がかれひとりのものでなく中観派の祖とされるナーガールジュナの中にも発見できること

を示さんとして『六十頌如理論』から唯識思想の色彩の濃い二詩頌をえらんでいる。その二詩頌は、生じたり滅したりするのは知識のみであり、世尊が説かれた四大元素さえも知識を離れた存在ではないことを語る。この不生という立場に立てば、中観派の主張も唯識派の主張も相違しないものであることを示す。これは、当時のインド仏教学界における中観派と唯識派との論諍、いわゆる無と有との論諍の反映として、シャーンタラクシタが大乗仏教の原点であるナーガールジュナへの回帰を目ざして見出したひとつの帰結であったかもしれない。『中観荘厳論』第九三偈では「二つの学説」として中観派と唯識派を並列させている。また、ラトナーカラシャーンティの言葉にも「中観派と唯識派の定説は同じである」[56]という表現がみられる。この場合の理論的裏づけも『六十頌如理論』のさきの二詩頌によってなされている。にもかかわらず、シャーンタラクシタは、自己の立場を一段上において唯識派を批判した。唯心の思想をナーガールジュナの中に見出し、自分も唯識説のすぐれた点を承認しながらもそれを批判したねらいは、唯識派の理論に執着し停滞するその態度をいましめる点にあったのであろう。不生という概念からうける印象は中観派的といえる。あらゆる見解を徹底して否定してゆく態度が、まさしく不生の実践的なあり方であったにちがいない。シャーンタラクシタの主著と思える『中観荘厳論』に実践修行に関する体系的叙述がないのは、その意味で首肯できる。

したがって、シャーンタラクシタの立場・本意は中観思想の徹底にあったというべきで、中観派と瑜伽行派の折衷・総合ではなかったかもしれない。中観思想も唯識思想もそれはあくまで馬であり、目的は、その両馬に跨ることではなく、両馬の引く馬車に乗って[57]、人・法二無我、一切法不生の境地に向かうことであったといえよう。『入楞伽経』に、あるいは『六十頌如理論』に「唯心」の意味が語られていることを発見し、その指向するところが「一切法不生」のそれと同一であることに気づき、『般若経』の、あるいはナーガールジュナの思想を、八世紀中頃、いちだ

んと闡明に宣揚したのが、シャーンタラクシタであり、瑜伽行中観派の流れであったといえよう。その意味で、シャーンタラクシタを中心とするこの思想の潮流は、いわば、ナーガールジュナ＝ルネッサンスとでもいうべきものであろう。最後に、『中観荘厳論』第九三偈を示しておく。

〔中観派と瑜伽行派という〕二つの学説から成る馬車に乗って、教学の手綱をとる人びとは、それゆえ、文字どおりの大乗教徒の地位に達する。

六　今後の研究課題

『宗義の宝環』に叙述されていた修道論、仏身論、了義・未了義等の問題について本稿ではまったく触れることができなかったのは、いずれも今後の研究成果を俟たねばならぬ主要なトピックであるからである。とりわけ、修道論は、有部や唯識派の伝統的なそれと瑜伽行中観派のそれがどのようにかかわりあうか、解明すべきことがらは多い。

本文中、翻訳資料の〔　〕内は注釈によって、（　）のものは筆者が恣意に、補ったものである。

（1）翻訳にさいし使用したテキストはつぎのもの。

K. Mimaki, *Le Grub mtha' rnam bźag rin chen phreṅ ba de dkon mchog 'jigs med dbaṅ po* (*1728–1791*), *Texte tibétain édité, avec une introduction*, ZINBUN: Memoirs of the Research Institute for Humanistic Studies. Kyoto University, No. 14, 1977.

もとづいたテキストは異なるが、これの英訳がつぎの書物におさめられている。

H.V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Pelican Books A 1392, Penguin Books Inc. 1972. Geshe Lhundup Sopa & J. Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, New York, 1976. S. Iida, *Reason and Emptiness, A Study in Logic and Mysticism*, The Hokuseido Press, 1980, pp. 28–38.

和訳にあたっては御牧氏より貴重な御教示を得た。ここに記して謝意を表する。しかし誤訳等があれば筆者の責任であることはいうまでもない。

(2) 御牧克己「Blo gsal grub mtha' について」『密教学』第一五号，一〇一頁。

(3) 本論文はつぎの書に収められている。

M. Kiyota *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, The University Press of Hawaii, Honolulu.

これに相当する和文論文が，玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』(東京大学出版会)に「シャーンタラクシタの批判哲学」として収められている。

(4) *Prajñāpāramitopadeśa* (略 *PPU*), Pek. ed. vol. 114, 244, 2^{4-5}.

「ところで，外界実在論と有形象知識論者との中観派一学派は，経典や論書や正しい認識手段 (pramāṇa) から逸脱しているから，すでに否定されている。無形象知識論者で唯心を主張する (中観派) だけが残っているが，かれらは，なにゆえ，心の輝き (prakāśa) を虚偽 (alīka) であると主張するのか」。

この一文より中観派が (1) 外界実在論者，(2) 有形象知識論，(3) 無形象知識論者で唯心を説くもの，という三派に分類されていたことが推測される。

(5) ただ *Madhyamakālaṁkāra-pañjikā* (『中観荘厳論細註』略 *MAP*) につぎのような表現のあることを指摘しておこう。

lta ba ḥdi la ni ṣes bya ba ni dbu ma pa daṅ rnal ḥbyor spyod pa pa dag gi lta ba laḥo (Pek. ed. vol. 101, 35, 5^{2-3}), (Der. 127a^{2}). なお，宗義書にみられる「瑜伽行中観派」の表記は rnal ḥbyor spyod paḥi dbu ma である。

(6) *Madhyamakālaṁkāra-vṛtti* (略 *MAV*), Pek. ed. vol. 101, 13, 1^{1-5}.

(7) *MAP*, Pek. ed. vol. 101, 36, 2^{4-5}.

(8) *Bodhicaryāvatāra-pañjikā*, Buddhist Sanskrit Texts No. 12, p. 190.

(9) *Tattvasaṁgraha-pañjikā* (略 *TSP*), Bauddha Bharati Series 1, p. 698^{13}.

(10) 後述、本書二〇一頁参照。

(11) Y. Kajiyama: Controversy between the sākāra and nirākāra-vādins of the yogācāra school—some materials, *Journal of Indian and Buddhist Studies* XIV—1, pp. 426-425.
do: An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta, *Memoirs of the Faculty of Letters*, Kyoto Univ. No. 10, 1966, p. 155.

(12) この記述は渡辺照宏博士によって指摘されている。渡辺照宏「摂真実論序章の翻訳研究」『東洋学研究』2、東洋大学東洋学術研究所、一九六七年、二五、二七頁。

(13) *MAV*, Pek. vol. 101, 15, 1²-4.

(14) この書名は *Tattvasaṃgraha*（『真理綱要』略 *TS*）二〇八三偈にみられ、したがって *Madhyamakālaṃkāra-kārikā*（『中観荘厳論』略 *MA*）よりも、さらには *TS* よりも成立の早いシャーンタラクシタの著作であることを知るが、梵文原本、チベット訳とも見当らない。

(15) 拙稿「空観と解脱、中観荘厳論第六七—九〇偈の研究」『仏教思想』7「解脱」、仏教思想研究会編、平楽寺書店、参照。

(16) K. Shirasaki: Jitāri and Śāntarakṣita, *Journal of Indian and Buddhist Studies* XXVII-1.

(17) 同名異人のジュニャーナガルバとの関係、シャーンタラクシタとの関係についてはつぎの論文参照。
松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第五号、仏教学研究会、一〇九—一一三頁。
なお、右論文は示唆に富み裨益されるところ大であるが、筆者は、二諦説をめぐるバヴィヤとジュニャーナガルバとの関係、*MA* におけるシャーンタラクシタの思想的立場などに関しては理解を異にする点がある。本稿では紙数の都合上それらの点に言及できなかった。

(18) 御牧前掲論文、一〇〇頁。

(19) *The complete works of gSer-mdog pan-chen Śākya-mchog-ldan*, vol. 14, ff 419^{7}—420^{3}, published in Kunzang Tobgey, Bhutan 1975.

(20) 野沢静証「清弁の二諦説」『日本仏教学会年報』第一八号、二七頁。

(21) 江島恵教『中観思想の展開』春秋社、一九八〇年、一八—三三頁。長沢実導『瑜伽行思想と密教の研究』大東出版社、一

六一頁。

なお、CHR. Lindtner は、本書の清弁著者説を支持する。

Atiśa's introduction to the two truths, and its sources, *Journal of Indian Philosophy* No. 9, 1981, p. 200, n. 14.

(22) *MAV*, Pek. vol. 101, 9, 1^{2-4}.

(23) *MAP*, Pek. vol. 101, 30, 1^{8}—2^{1}.

(24) *ibid.* 29, 5^{8}—30, 1^{6}

(25) ***Satya-dvaya-vibhaṅga-vṛtti*** (略 ***SDV***), Der. No. 3882, $4a^{2-3}$.

(26) ここのチベット訳は yaṅ dag kun rdsob ḥdod となっている。現存の梵文は niḥsvabhāveṣu yā bhrāntis tat satyaṁ saṁvṛtir bhavet となっているから、「無自性なものにたいする迷乱が、実であり、世俗である」と訳される。この梵文こそ実世俗の内容を如実に示しているといえよう。なお、この詩頌は若干語をかえて『修習次第』(略 *Bh.K*) 初篇一〇二頁に引用される。

(27) *SDV*, Der. No. 3882, $9a^{2-4}$.

(28) 『二諦分別論細註』(略 *SDV-P*) Pek. vol. 100, 296, 4^{8}. 松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」一三五頁注(5)。

(29) *SDV-V* Der. No. 3882, $5b^{2-7}$.

(30) *ibid.* $6b^{5-7}$.

(31) *MAV*, Pek. vol. 101, 13, 1^{4-5}.

(32) *SDV-P*, Pek. vol. 100, 299, 4^{7-8}.

(33) *SDV-V*, Der. No. 3882, $12b^{2-3}$.

(34) *SDV-P*, Pek. vol. 100, 300, 1^{6}—2^{1}.

(35) ***Madhyamakāloka*** 『中観の光』(略 *MĀ*) Pek. vol. 101, 46, 4^{6-7}.

(36) 諸学派が考える外界存在物を単一ないし複数の性質をもつものではない、としてその実在性を否定してゆく論証を本稿では紙数制限の上から紹介できない。それに関してはつぎの論文を参照。

Y. Kajiyama: Later Mādhyamika on Epistemology and Meditation, pp. 117-120.

(37) 桂紹隆「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」『南都仏教』第二三号。

(38) *PPU*, Pek. vol. 114, 242, 1[1-3].

(39) 無形象知識、有形象知識論についてはつぎの論文を参照。

梶山雄一「存在と知識——仏教哲学諸派の論争——」『哲学研究』第五〇〇号、六八四—六八七頁。

(40) *TS*, kk. 1999-2001=*MA* kk. 16-18.

(41) *MAV*, Pek. vol. 101, 4, 27[-8], cf. *PV*. praty. k. 247. 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社、三四六頁。

(42) *MAV*, Pek. vol. 101, 4, 2[8]—3[2]. *MAP*, Pek. vol. 101, 20, 3[8]—4[5] の取意。

(43) 「知識によって知覚されるものは〔知識と〕別なものではない。彼〔知識〕について〔それを捉える〕別な知覚はない。客観・主観が〔別々には〕存在しないから、彼〔知識〕は実に自ら顕示する」。訳は桂訳、桂上掲論文二五頁上。なおこの偈の引用については、戸崎宏正、「プラマーナ・ヴールティカ、現量章の和訳研究（一六）」『哲学年報』第三八輯、三八頁、注(31)を参照。

(44) *TSP*, p. 68[22].

(45) ジュニャーナガルバの『二諦分別論註』における知識の自己認識に関する記述は、明確でない。しかし、「それは不合理である。『（自内証智には）自己認識がありえないから』（第六偈c句）」という表現があり、また、その下の註釈に「（宗）（自内証）智は、自分で自分を知るものではない。（因）自己顕示を欠くゆえに。（喩）他の智のごとし」という一文があることをもって、たとえば 'Jam-dbyans-bzad-pa'i-rdo-rje などは、ジュニャーナガルバが、自証知を認めていないこと、ならびにバヴィヤと同じ立場に立つことの論拠としているかにみえる。（*The Collected works of 'Jam-dbyans-bzad-pa'i-rdo-rje, reproduced from prints from the Bkra-sis 'khyil blocks by Ngawang Gelek Demo*, New Delhi, 1973. vol. 14, p. 851[4].）しかしはたしてそうであろうか。*SDV* 第五偈で、ジュニャーナガルバは、非異門勝義が一切智者の知をふくめてあらゆる知識の上に決して顕現しないものであることを述べる。その見解がアーガマの権威とも一致するものであることを示すために、たとえば『法集経』にみられるような「いかなるものをも見ないことが真実を見ることである」（Pek. vol. 36, 32, 1[2-3], 大正No. 761, 一七、六三七中）という一文を引用する。ジュニャーナガルバにとって「いかなるものをも見ない」ということが、「非異門勝義は決して顕現しない」ということの裏づけとなるわけである。

しかし、これにたいし反論者は、この経文の「いかなるものをも見ない」とは、「遍計所執性のいかなるものをも」の意と考える。反論者の立場では、「遍計所執性のいかなるものをも見ないことが、真実を見ること」となる。換言すれば、遍計所執性の無、二の無、円成実性、勝義諦を見ることが、真実を見ること、となる。この場合、それを見る知は、*SDV-P* によれば、自内証智（prāty-ātma-gati）である。したがって、そこには、自内証智（主観）が遍計所執性の無（客観）を見る、という認識構造が考えられていることになる。

これにたいし、ジュニャーナガルバが、「それは不合理である。『（自内証智は、二の無を知るものであって）自己認識がありえないから』」（第六偈c句）と批判する。自内証智が、二の無としての勝義諦を見るという構造においては、自内証智と勝義諦とは二つの異なるものであって、自内証智が自己自身を見るという自己認識が成立しないことを指摘しているのである。したがって、ジュニャーナガルバは、自己認識を否定しているのではなく、むしろ肯定しているというべきではなかろうか。かれは、反論者の考える自内証智においては「自証」が成立しないことを、*SDV* 第六偈の下で論証しているのである。これによって、逆に、ジュニャーナガルバは、維摩の一黙に比せられる非異門勝義が決して顕現するものでないことを証明したことになる。このように理解しないと *SDV* におけるジュニャーナガルバの思想は一貫性を欠くことになる。なんとなれば、一方で、無形象知識論および経量部の有形象知識論の欠陥を指摘し、依他起の世俗の世界が唯識であることを表明しながら、他方で、自証知を承認しないというのは、矛盾しているように思えるからである。

ジュニャーナガルバが自証知を承認していないと理解する論師は、この矛盾を解明しなければならないであろう。

(46) *SDV-V*, Der. No. 3882, 7a2-3.

(47) 本偈は *PV*, prāty. k. 358 に相当する。

(48) cittamātraṁ samāruhya bahyam arthaṁ na kalpayet／
tathatālambane sthitvā cittamātram atikramet／(x. 256)

cf. *Bh.K.* I. p. 210^{9}, *PPU*, Pek. vol. 114, 249, 3^{8}.

cittamātram atikramya nirābhāsam atikramet／
nirābhāsasthito yogī mahāyānaṁ sa paśyati／(x. 257)

* *Bh.K.* I. p. 210: nirābhāse sthito, cf. *PPU*, Pek. vol. 114, 249, 3^{8}.

anābhogagatiḥ śāntā praṇidhānair viśodhitā／
jñānam anātmakaṁ śreṣṭhaṁ nirābhāse na paśyati／／(x. 258)

＊ *Bh.K.* I. p. 210: nirātmakaṁ, nirābhāsena paśyati, cf. *PPU*, Pek. vol. 114, 249, 4¹.

今、*MAV* 引用のチベット訳をテキストに *MAP* を参照して訳しておいたが、この『入楞伽経』三詩頌の解釈ははなはだむずかしい。まず、テキストの上で問題となるのは、二五八偈d句で、現存梵文（南条本、ヴァイドヤ本）、*MAV*, *MĀ* 引用のチベット訳は nirābhāse na paśyati であるのにたいし、*Bh.K*, *PPU* 引用のものは nirābhāsena paśyati となっている。まず、*Bh.K* におけるカマラシーラの解説に注意しよう。カマラシーラは、二五七偈 b c および二五八偈 d 句にみられる nirābhāsa- という同じ単語について、二五七偈b句のものにたいしては dvayanirābhāsaṁ jñānam, dvayanirābhāsa evādvayajñāne, advayajñāne、二五七偈c、二五八偈d句のものにたいしては advaya-jñāna-nirābhāsa eva jñāne とおきかえることによって、同じ nirābhāsa- という単語を二つの異なる内容をもつものに分類した。

また、二五六偈c句の tathatālambane ならびに二五七偈b句の nirābhāsa- は、無相唯識派の考える、形象を欠く輝きのみ（prakāśa-mātra）を意味することになった。一方、二五七偈c句および二五八偈d句の nirābhāsa- は、その prakāśa-mātra をも超越する絶対空を意味するものとなった。したがって、二五六偈a句の citta-mātra は、単に唯心一般を意味するのではなく、有相唯識派の立場を示す内容となる。

このように、カマラシーラが解釈する二種の「無顕現」（nirābhāsa-）の内容が、それぞれ有相唯識、無相唯識の立場に配当されることを指摘し、この三偈に、有相唯識→無相唯識→中観派へと次第向上していく過程を見出し、ここにカマラシーラが哲学と瞑想との理論的一致を行なっていると理解されたのが、梶山博士であった。（Y. Kajiyama: Later Madhyamikas on Epistemology and Meditation, pp. 136-138）

それでは、*Bh.K* にみられるこのような解釈が *MAP* にもあてはまるかどうか調べてみる。まず二五七偈b句「無顕現を越えるべきである」とは「不二に執着することをも、この理論にもとづいて捨てるべきである、という意味である」（Pek. vol. 101, 36, 4²）と注釈している。それに相当する表現は *Bh.K.* I. (p. 211¹⁴⁻¹⁵) の tatrāpy advayajñāne vastutvābhiniveśaṁ tyajet に一致する。さらに、*MAP* の「無顕現の知に住すべきである。しかし、その知も一（多）等の本体をもつかどうか瞑

想して、不二を超絶し、無顕現に入るべきであって、そこに住することが大乗に入ることである、と説かれている」(Pek. vol. 101, 36, 44-5) の一文は、無相唯識の立場から中観派への向上を示すものと理解できよう。また、*MAP* でヨーガ行者の知を *Bh.K* と同じく、advaya-jñāna-nirābhāsa-jñāna と注釈している (Pek. vol. 101, 36, 47)。このように *Bh.K* にみられるカマラシーラの解釈の態度が *MAP* にもみられるといえよう。

しかし、この三偈にたいしてシャーンタラクシタ自身の解釈はなく、*MAP* のカマラシーラのそれも *Bh.K* ほど詳細なものではない。したがってその *MAP* の解釈をもってシャーンタラクシタの見解と同じとみなしていいかどうかは断定しかねる。ここで、シャーンタラクシタが、『華厳経』『法集経』と並べてこの三偈を引用する意図は、これら二経の内容と同じく、第九二偈の傍証として外境有（有外境論）→唯心（唯識派）→唯心無我（中観派）という過程を示すだけと理解する方が穏当かもしれない。有相唯識→無相唯識→中観という過程を示そうとしたと思えるカマラシーラほど高度のものはふくまれていないと考えるべきかもしれない。ということは、シャーンタラクシタにあっては、哲学的議論が中心であって、まだ瞑想の体系を整理確立し、両者の論理的一致をはかる段階には至っていなかったことを示すものといえる。(Y. Kajiyama, *op. cit.*, p. 134)

なお、この三偈の引用は *PPU* にもみられ (Pek. vol. 114, 249, 37—42)、そこでラトナーカラシャーンティは二五七偈 b 句の nirābhāsa- は第三階梯に属するものであるとし、二五七偈 c 句のそれは第四階梯のものであるとし (Pek. vol. 114, 249, 48—52)、両者に相違を見出している。

(49) *Bh.K*, I, G. Tucci, *Minor Buddhist Texts* IX, 2, p. 217⁸.

(50) *Bh.K*, I, p. 217¹³⁻¹⁴.

(51) *MĀ*, Pek. vol. 101, 49, 5⁸—50, 1².

(52) *SDV-V*, Der. No. 3882, 13a²⁻⁴.

(53) *ibid.* 13b³.

(54) 次の(53)の二詩頌の梵文が *Jñānaśrimitranibandhāvali*, ed. A. Thakur の四八八頁（五四五頁）、四〇五頁（五四五頁）に見出される。

(55) *MAP*, Pek. vol. 101, 36, 5⁶⁻⁷.

(56) *PPU*, Pek. vol. 114, 241, 1³⁻⁴.

(57) *MA* 第九三偈註からの取意。

参考文献

梶山雄一『仏教の思想』3『空の論理〈中観〉』角川書店

同　「シャーンタラクシタの批判哲学」（玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』所収、東京大学出版会）

山口　益『般若思想史』法蔵館

上山大峻「シャーンタラクシタの二諦説」『印度学仏教学研究』第九巻二号、一九七〇年

同　「瑜伽行――中観派における唯識説について」『印度学仏教学研究』第一〇巻二号、一九七〇年

松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第五号、一九七八年

同　「Ratnākaraśānti の中観派批判」上下『東洋学術研究』第一九巻一、二号、一九八〇年

同　「Ita baḥi khyad par における中観理解について」『曹洞宗研究紀要』第一三号、一九八〇年

D.S. Ruegg, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, pp. 87-100, *A History of Indian Literature*, ed. by J. Gonda, vol. VII, Fasc. 1, 1981 Otto Harrassowitz

Ⅵ 頓悟と漸悟
——カマラシーラの『修習次第』

御牧　克己

一　はじめに

八世紀後半のチベットを舞台にして行なわれた中国禅宗とインド中観派の論争、いわゆる「サムエ（bSam yas）の宗論」（「ラサの宗論」または「チベットの宗論」と呼ばれたこともある）について知らない人は現在では少ないであろう。インドから中国へ伝わり、中国において独自の発展を遂げた禅宗と、もとのインドにおいて発展を続けた中観思想が、それぞれの伝播地であるチベットにおいて出会い論争するに至るこの事件は、ほぼ同一の根幹から出発したと思われる思想が環境を異にするといかに発展形態・思想内容を異にするかを見るうえで、思想史上大変興味深い事件であったと云わねばならない。我が国においてはちょうど平安京遷都が行なわれ、平安時代と呼ばれる時代が始まろうとしていたまさにその同じ年の出来事であったのである。

二　『修習次第』三篇とカマラシーラの他の諸著作

『修習次第』の成立　ここに取り上げるカマラシーラ（Kamalaśīla 七四〇―七九五頃）の『修習次第』（*Bhāvanākrama*）三篇は、そのサムエの宗論の後、チベット王チソンデツェン（Khri sroṅ lde btsan 七四二―七九七）の要請により作成されたと伝えられている。その辺の事情は、カルマ＝カーギュ派（Karma bka' brgyud pa）の活仏である一六世紀の

歴史家パオ＝ツクラクチェンワ（dPa' bo gTsug lag phreṅ ba 一五〇四－一五六六）の『学者の宴』（*mKhas pa'i dga' ston*, 資料［9］, Ja fol. 119b2-5）につぎのように紹介されている。

その後、師カマラシーラにたいして王は、「聞・思・修の三〔慧〕によって全てのものは無我であると確定する教えとは、どのようであるかを文章にして下さい」と申されたので、〔師カマラシーラは〕『修習次第』初篇（sGom rim daṅ po）を作成して〔王に〕献呈なさった。王はご覧になり、意味をお考えになって、「さて、その意味を一坐のうちに（一度の瞑想で）修習するなら、どのように修習すればよろしいでしょうか。」と申されたので、〔師カマラシーラは〕『修習次第』中篇（sGom rim bar pa）を作成して〔王に〕献呈なさった。〔さらに王は〕「その場合、〔修習の〕果はどのようでしょうか。」と申されたので、〔修習の〕果を説き示した『修習次第』後篇（sGom rim tha ma）を作成して〔王に〕献呈なさったのである。〔修習の〕果を説き示したついでに、〔大乗〕和尚〔摩訶衍〕の見解の誤りを批判して、献呈なさった（gnaṅ）のである。それにたいして〔王は〕大変お喜びになった。そこで、〔カマラシーラは〕その意味的注釈（don 'grel）として、経証と理証とを統合して『中観光明』（*dBu ma snaṅ ba, Madhyamakāloka*）を作成して王に献呈なさった。菩薩（シャーンタラクシタ）の真意にたいして論難が生じることを懸念したがためである。

パオ＝ツクラクチェンワは、かれ自身右の引用の直後に記しているように、この記述をサムエ寺の縁起録『パシェ』（*sBa bźed*, 資料［1］, p. 63. 5-12）に依っている。この記述中に確認できることは、『修習次第』三篇が宗論後に作成されたということのほか、およそつぎの三点にまとめることができるであろう。

一、『修習次第』三篇がそれぞれ、聞・思・修の三慧によって確定さるべき一切法無我という教えそのものの内容、その教えの修習の仕方、修習の果、を順次説くというように体系立って作成されたこと。

二、『修習次第』後篇に摩訶衍批判が行なわれていること。

三、カマラシーラの重要な著作のひとつである『中観光明』（北京版西蔵大蔵経 vol. 101, No. 5287）が『修習次第』のちに同じくチベットにおいて作成されたこと。

そのうち第一の点については、なるほど確かに『修習次第』三篇は総じてそういう体系に従って作成されているように思われるが、しかし実際に三篇全体を通読してみれば、必ずしも整然と秩序づけられた体系にもとづいているのでもないことは誰しもすぐに気づくところであろう。つまり、同じ意味内容のことが三篇を通じて繰り返し繰り返し語られている点がかなり目立つのである。ちょうど、偉い先生があちこちから講演に呼ばれ、演題も変わり重点の置き方も変わっているのではあるが実は同じ内容のことを話しておられることがあるのと似ている。『修習次第』三篇も、カマラシーラが独居して体系的に著述したと云うよりは、王の要請で行なった三回の講演の草稿のようなものであったかもしれない。のちに触れるように、また周知のごとく、サンスクリット原典の発見されているのは初篇と後篇についてのみであるが、頻出するパラレルを基に中篇のサンスクリットを再構成することも不可能ではないほどであり、筆者には後日それを行なう用意がある。

第二の点については、後述するごとく、確かに『修習次第』後篇には「ある者」の説として摩訶衍説らしきものが紹介され、続いてかなり長い批判が加えられている。しかしながら類似の批判は後篇ばかりではなく、初篇、中篇の随所にも見られる。

主要著作の成立順序　第三の点はカマラシーラの諸著作の順序を決定するうえで重要である。カマラシーラの著作は現在チベット大蔵経中に十数点を数えるが、そのうち特に重要な著作四点、すなわち、以上に掲げた二点と『真理

綱要注』（*Tattvasaṃgraha-pañjikā*, 資料〔16〕。北京版 vol. 138-9, No. 5765）、『中観荘厳論注』（*Madhyamakālaṅkāra-pañjikā*, 北京版 vol. 101, No. 5286）との四つの論書の間に著作順序を確立しておくことができる。後二者はいずれもかれの師匠であるシャーンタラクシタの著作にたいする注釈である。入蔵後シャーンタラクシタはカマラシーラの入蔵を待たずして死去しているので、この二作はカマラシーラがまだシャーンタラクシタと接触のあった時代の著作、つまりインドのナーランダー大学問寺時代の著作であると考えてよいであろう。師匠の死後に弟子が注釈を作るということも不可能ではないが、カマラシーラの入蔵（七九四年）とかれの没年までには一年（七九五年没、資料〔17〕一四一—四頁）ないし三年（七九七年没、後出山口『年代考』二三頁）しかなく、その間に『修習次第』と『中観光明』を著述しているのであるから、それに加えてこれらの大部な注釈書をチベットにおいて著作したとは考えがたい。

したがって、『真理綱要注』と『中観荘厳論注』はインドにおいて著わされたとほぼ断定してよいと思われるわけであるが、その両者の前後関係は注釈の対象になっている論書、つまりシャーンタラクシタの『真理綱要』、『中観荘厳論』の順序に従っていると考えることができるとすれば、『真理綱要注』、『中観荘厳論注』の順序で著作されたと考えることができる。シャーンタラクシタの二書の前後関係は、かれの『中観荘厳論自注』（北京版 vol. 101, No. 5285, 83b5）に『真理綱要』の題名が引用されていることにより明らかである。

以上によりカマラシーラの主要著作は、『真理綱要注』、『中観荘厳論注』、『修習次第』、『中観光明』の順に著わされたことが判明するのである。カマラシーラの名前は漢訳（『大正蔵』三二巻、五六三頁）では「蓮華戒」と意訳されるが、チベット語ではサンスクリットをそのまま音写することの方が普通である。しかし、時として Padma'i snaṅ tshul と意訳されることもある（資料〔2〕、103a4, 140b6 等）ことは付記しておくに足るであろう。

本章はカラマシーラの『修習次第』の解説を主目的とする。しかし、その前に、サムエの宗論や摩訶衍の思想に触れないわけにはいかないので、まずそれらについて現在に至るまでの研究史と史料を簡単に整理した後に、『修習次第』の解説に入りたい。

三　サムエの宗論

史書の伝承　サムエの宗論を、史実と伝説とを区別せずに後代のチベット史書によって紹介するならばつぎのごとくである。サムエ寺の礎石をなし（七七五年）、初のチベット人出家僧（「試みの六人」sad mi mi drug）を輩出し（七七九年）、インド系仏教を軌道に乗せた後、シャーンタラクシタは来るべき中国禅とインド系仏教との論争を予言して、馬に蹴られて逝去した。インド系仏教と並行して中国禅も興隆を極め、たがいの抗争が断えず、ついにいずれか一方に決着をつける必要が生じた。かくしてチソンデツェン王の面前で御前論争となるわけであるが、論争の当事者二人はその前に河を挟んで示唆的な出会いをしている。

カマラシーラが杖を頭上で三度回すという動作によって「三界輪廻の原因は何か」と問うたところ、対岸の摩訶衍は質問の意を解し、外衣の縁をつかんで地面に二度たたきつけるという動作によって、「輪廻の原因は主観・客観を対立させる誤った考えである」という意味の答えをした。カマラシーラはそれを理解し、これは論争するに値する人物であることを知ってサムエへ向ったというのである。

さて、御前論争は王を中央に摩訶衍側をその右にカマラシーラ側を左に配して行なわれた。まず摩訶衍が、「白い

雲も黒い雲も空にあれば障害となる。それと同様に、善を行なって天国へ行くのも悪を行なって地獄へ行くのも共に輪廻の内の出来事であって、仏性を得るためには共に障害となる。輪廻から解脱するためには何も思わず何も考えないことが重要であり、頓悟こそが第十地に等しいのである」という意味の主張を提出する。それにたいしてカマラシーラは「何も思わず何も考えないで解脱できるのなら失神したり卒倒したときにも解脱していることになってしまう。そうではなくて、重要なのは、方便と般若の知に通達し、真理の妙観察によって一切法が無自性であることを悟ることである」という意味の批判を行なう。そこには、いわゆる不思不観、頓悟を徴表とする頓門派と云われる摩訶衍と、方便と般若の知、真理の妙観察を強調する漸門派と云われるカマラシーラの思想の相違が明瞭である。論争はその後弟子達にも発言の機会が与えられてさらに続くが、結局摩訶衍が花輪をカマラシーラに捧げてみずからの敗北を認めたことで決着がつく。摩訶衍は中国へ追放され、しかし一方カマラシーラも宗論の後中国の屠殺人四人に腰を砕かれて暗殺された。

以上がチベット史書に見られる「サムエの宗論」の概略である。ここでチベット史書とは以下の書物を指し、この事件はそれぞれの書物のつぎの個所に、内容に多少の出入りはあるが、記述されている。

(一)『バシェ』(*sBa bžed*)(資料〔1〕, pp. 53.9—65.15)

(二)『プトン仏教史』(資料〔2〕, fol. 127b6—129b7, 資料〔3〕, II, pp. 191-196, 資料〔4〕, pp. 571-577, 資料〔5〕, pp. 859-863)

(三)『王統鏡』(*rGyal rabs gsal baʼi me lon*)(資料〔6〕, pp. 180.26—182.13=fol. 87a—88a.(さらに当該部分のテキストと英訳は資料〔7〕参照)。

(四)『新赤冊』(*Deb ther dmar po gsar ma*)(資料〔8〕, fol. 26a3—27a1.(aはこの書に限り葉数裏の意) cf. pp. 154-155)

(五)『学者の宴』(*mKhas pa'i dga' ston*)(資料〔9〕, Ja fol. 113a4—122b7)
(六)『ペマカルポ仏教史』(資料〔10〕, fol. 164b1—165a6)
(七)『五世ダライ王統記』(資料〔11〕, p. 39. 8-18)
(八)『パクサムジョンサン』(資料〔12〕, p. 173-4)

宗論伝承の問題点　チベット史書によれば、宗論においてはカマラシーラが勝利し、以後インド系仏教が隆盛を極めるかのようであるが、中国に追放されたはずの摩訶衍は宗論の数年後敦煌において大徳と呼ばれて名声を博していることが論証されており、また、チベット史書だけを見ても摩訶衍が宗論に際して上座に当る王の右の座席を占めるという事実、さらに、シャーンタラクシタ、カマラシーラの不自然な死に方を見ても、必ずしも事態はインド仏教側に好意的であったとばかりは云えないようである。

以上の伝説とも史実とも測りがたい事件を一挙に歴史の舞台に引きおろしたのは故ドミェヴィル氏の名著、

Demiéville P., *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952.（『東洋史研究』一七—四、一九五九年、の島田虔次氏による紹介参照）

であった。同書は敦煌出土ペリオ漢文書四六四六番『頓悟大乗正理決』の訳注を中心として歴史的分析を加えたものであるが、その取り扱う範囲の広範さと分析力の緻密さにより、たんにいわゆる敦煌学の内部のみならず、その他の東洋学の研究領域においても、現在なお不朽の地位を保っている。ドミェヴィル氏によれば、論争はサンスクリットで書かれたものと中国語で書かれたものとにもとづいて行なわれ、チベット朝廷の通訳を通じてのチベット語が共通の言語であった。敦煌が吐蕃（チベット）に支配される時期を七八七年と見られる同氏は、したがって摩訶衍が敦煌

からチベットへ連れて来られたのも当然それ以後のことであり、『正理決』に記されている申年から戌年まで行なわれたという宗論の年次を七九二―七九四年に推定されたのである。問題は、同氏が一字句の読み誤り（「浄域」を「浄城」と読まれた）から、「サムエの宗論」ではなく、「ラサの宗論」と考えられたことである。この誤りは、イタリーの碩学トゥッチ氏により、

Tucci G., *Minor Buddhist Texts*, part II, Roma, 1958.

において、チベット史書、主に『学者の宴』にもとづいて訂正され、「サムエの宗論」と呼ぶのが妥当であることが確認されたのである。

問題は『正理決』においては中国禅側が勝利したことになっており、チベット史書によればインド仏教側が勝利したことになっている点であった。この矛盾は、

上山大峻「曇曠と敦煌の仏教学」（『東方学報』（京都）第三五冊、一九六四年、一四一―一二四頁。山口瑞鳳氏による書評、『東洋学報』第四七巻、一九六五年、五八二―五九二頁参照）

により、論争は実は二度あり、最初はラサにおいて行なわれ中国禅側が勝利し、第二回目はサムエにおいて行なわれインド仏教側が勝利した、と考えられることにより、一応解決されるに至った。つまり、敦煌がチベットの手に落ちる年次として藤枝晃氏の七八一年説を採用され、また七八七年には他界していたと思われる曇曠の『大乗二十二問本』と宗論との密接な関係を重視される上山氏は「ラサの宗論」を七八〇―七八二年に推定して『正理決』はこの記録であると考えられ、摩訶衍とカマラシーラの「サムエの宗論」はそれ以後の出来事であると推論されたのである。これによって漢文文書とチベット史書との間に見られた記述の矛盾は一応解決されるに至った。ついでドミェヴィル氏はこれをさらに敷衍して、

Demiéville P., Récents travaux sur Touen-houang, *T'oung Pao*, LVI, 1970, pp. 1-95

において、宗論は一度でも二度でもなく長年にわたって種々の場所で、多分筆記によって続けられた一連の議論であり、したがって、「ラサの宗論」でも「サムェの宗論」でもなく、「チベットの宗論」(concile du Tibet) と呼ぶべきである、という説を提出された（同論文四二頁）。

史実性への疑問と反証　つぎに、今枝由郎氏は、

Imaeda Y., Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet, *Journal Asiatique*, 1975, pp. 125-146

において、摩訶衍とカマラシーラの宗論は後代のフィクションであって史実ではない、という新説を提出された。伝説の彼方から歴史の舞台に引きおろされた宗論がここに至って再び伝説として疑われたのである。同氏の主な論拠は、『正理決』の編集者である王錫がまったくカマラシーラに言及しないこと、宗論に敗れたはずの摩訶衍が宗論の二年後（七九六年）敦煌において「大徳」の称号を受け名声を博していること、『プトン仏教史』中摩訶衍に帰される一論書が実は摩訶衍作ではなくしたがって『プトン仏教史』の宗論に関する記述の歴史的信憑性も疑わしいこと、『大臣実録』(*Blon po'i bka' than*) が禅師の語録を掲げながらカマラシーラと摩訶衍の会見には無言であること、『青冊』(*Deb ther sṅon po*) に宗論の記事が見えないこと、一五世紀の百科全書『解説の蔵の如意珠』(*bśad mdzod yid bźin nor bu*, Śatapiṭaka 78, 1969) が漸門派とその師カマラシーラについて語りながら摩訶衍との会見を語らないこと、などである。

最後に山口瑞鳳氏は、

「吐蕃王国仏教史年代考」（『成田山仏教研究所紀要』第三号、一九七八年、一―五二頁）において、今枝氏の考証を高く評価されながらも、たとえばプトンの記述誤りは認めたとしても誤りと確認された部分以外は否定されないこと、また特に宗論の伝承を否定する材料が全く無い事実に注意を喚起され、やはり「サムエの宗論」は史実とみるべきことを示されたのである。特に同氏が同稿中で確立された宗論前後の年表は貴重である。同氏の考証によれば、『正理決』中に記される申年から戌年にわたる論争は、七九二―七九四年（吐蕃暦七九三年末）の間に展開した。すなわち『正理決』はインド仏教系の僧徒から摩訶衍にたいして提出された質疑と摩訶衍による応答（少くとも二回は繰り返された）の記録であり、カマラシーラの入蔵とカマラシーラと摩訶衍との宗論はその直後七九四年のうちに行なわれた、ということである。かくして上の上山氏説とほぼ同方向で、しかしかなりの修正を導入されて、『正理決』とチベット史書との間の矛盾を解決されたわけである。

結　論　以上が今日に至るまでのサムエの宗論に関する研究史の概略である。もちろん、上に関説したもの以外にも多くの論文が存在するが、大きな議論の転換点を画したものはほぼ以上で尽きていると思われる。しかしここでわれわれはひとつの奇妙なことに気づくのである。『正理決』をカマラシーラと摩訶衍の御前論争以前の出来事を述べた文書であると確認するとして、それではかれらの御前論争まさにそのものを記録した同時代的文献は存在するのかどうかと考えてみれば、実はまったく存在しない、という点である。とすれば、今枝氏の主張されるごとく、カマラシーラと摩訶衍の御前論争の史実性を疑う余地は皆無とは云えなくなってしまうのである。かくして、両者の御前論争は後代のチベット史書のみに依存することになり、議論は振り出しに戻ってしまうのである。

宗論についての議論は今後さらに発展するであろう。さらに有力な新たな資料が発見される可能性も無いとは云え

ない。しかし、宗論の有無に関わらず、思想を異にする二人の人物が当時存在したことは事実なのであるから、われわれは宗論に関する議論の紹介をここで置き、つぎに二人の実際の思想内容を少し明らかにしてみよう。

四　摩訶衍の思想とカマラシーラの批判

研究文献と資料　摩訶衍の思想とチベットに伝わった禅については実に夥(おびただ)しい研究が存在するが、それらは以下の二論文に付されている文献表にほとんどが網羅されている。

—Demiéville P., L'introduction au Tibet du Bouddhisme sinisé d'après les manuscrits de Touen-houang, *Contributions aux études sur Touen-houang*, Genève-Paris, 1979, pp. 1-16

—Ueyama D., Études des manuscrits tibétains de Dunhuang relatifs au Bouddhisme de dhyāna, bilan et perspectives, *Journal Asiatique*, 1981, pp. 287-295

したがってここではその遺漏とその後に出版された研究のみを表にして掲げておこう。

(1) 原田覚「摩訶衍禅師考」『仏教学』第八号、一九七九年、一〇九—一三三頁

(2) 原田覚「摩訶衍禅師と頓門」『印度学仏教学研究』第二八巻一号、一九七九年、四三二—四二八頁

(3) Houston G.W., The system of Ha śang Mahāyāna, *Central Asiatic Journal*, XXI—2, 1977, pp. 105-110

(4) 木村隆徳「敦煌出土のチベット文禅宗文献の性格」『講座敦煌』八、東京、一九八〇年、四四一—四六六頁

(5) Kimura R., Le dhyāna chinois au Tibet ancien après Mahāyāna, *Journal Asiatique*, 1981, pp. 183-192

(6) 沖本克己「敦煌出土西蔵文禅宗文献の研究」(1)『印度学仏教学研究』第二六巻一号、一九七七年、四六二―四五九頁、(2)『同』第二七巻二号、一九七九年、九一六―九一三頁、(3)『同』第二八巻一号、一九七九年、四二七―四二三頁

(7) 沖本克己「『楞伽師資記』の研究、蔵漢テキストの校訂および蔵文和訳」(2)『花園大学研究紀要』第一一号、一九七九年、一―二八頁

(8) 沖本克己「摩訶衍の思想」『花園大学研究紀要』第八号、一九七七年、一―二二頁

(9) 沖本克己「敦煌出土のチベット文禅宗文献の内容」『講座敦煌』八、東京、一九八〇年、四〇九―四四〇頁

(10) Wayman A., Doctrinal disputes and the debate of bSam yas, *Central Asiatic Journal*, XXI—2 (1977), pp. 139-144

(11) 山口瑞鳳「摩訶衍の禅」『講座敦煌』八、東京、一九八〇年、三七九―四〇七頁

以上の諸研究により明らかとなった摩訶衍の思想を直接述べる第一次資料にはつぎのごときものが知られている。

(一)『正理決』―Pch 四六四六、Sch 二六七二（以上資料〔13〕参照、また校訂本は資料〔18〕参照）、PT 二二、PT 八二三、PT 八二七、PT 八二九（?）

(二) PT 一一六、PT 一一七、PT 八一二、PT 八一三、ST 四六八、ST 七〇九（蔵文敦煌文書目録は資料〔14〕、〔15〕参照）

(三)『禅定灯明論』(*bSam gtan mig sgron*, 資料〔16〕)、『大臣実録』(*Blon po'i bka' than*, 当該部分のテクストと英訳は上掲 Tucci (1958) pp. 68-101 所収)

(一)(二)は敦煌文書、(三)はチベットにおいて著述された文献である。(一)は上に見たように宗論とほぼ同時代的な資

料である。(三)はもとより(二)も宗論よりは少しあとの文献であることが論証されており、『正理決』に見られる「不思不観」を強調し、六波羅蜜のうちで般若波羅蜜を極端に重視する摩訶衍の思想よりは少し発展した段階を示していることが確認されている。

摩訶衍の思想——ST 四六八和訳　以下には、宗論以後の摩訶衍の思想を紹介する意味で、ST 四六八を訳出しておきたい。同文献には、Houston 氏によるテクスト・英訳（上掲）、沖本氏による和訳（『日本西蔵学会々報』第二三号、一九七七年、六頁）、山口氏による部分和訳（上掲『講座敦煌』八、四〇五頁）がすでに存在するが、文献の重要さに鑑み、あえて再度拙訳を掲げておくことにする。

摩訶衍師の『禅定頓悟門』

世間の生死輪廻の根本は分別する心である。どのようにしてか、というならば、無始以来の習気という原因から分別の心が動き、動いたとおりに見、見たとおりに行じ、行じたとおりに結果を成就する。それゆえに、上は仏に至るまで、下は地獄（sems can dmyal ba）に至るまでも、みずからの分別から化作して見ているにすぎないのである。〔逆に、もし〕心が動かないならば、法は微塵たりとも得ることはできないのである。

道理（don）がこのようであると知る人は、他の行ないを捨てて、人里離れた、喧噪なき場所に、ただひとり、伴の者なく（myi gnis par）坐し、結跏趺坐して、身体をまっすぐにのばし、朝暮にも臥すべきではない。まさに禅定そのものに入ったとき、みずからの心を見て、何をも考えることがなければ不思である。分別の心が動けば、〔次のように〕知覚すべきである（tshor bar bya）。どのように知覚すべきか、というならば、動いた心そのものを、動いたとも動かないとも分別しない（不観）。有るとも無いとも分別しない。善いとも善くないとも

分別しない。雑染だとも清浄だとも分別しない。全ての法をどんなふうにも分別しないのである。動いた心を以上のごとくに知覚すれば、無自性であり、それこそが「法道行」と云われるのである。

心が動いたのを知覚しないか、あるいは、誤って知覚する場合には、正しく行じながら無意味なことを修習することになり、凡夫である。

最初新たに修習する人が心を見るとき、想念（dṛṣṭi）が生じれば、法を上の仕方で瞑想すべきである。長い間坐して心が鎮まったら、知覚そのものも分別の心であると知るべきである。どのようにか、というならば、たとえば身体があることによって影が生じ、影が生じたことによって影だという知識が生じる。それと同様に、心が動くことによって知覚が生じ、知覚が生じることによって知覚しているという知識が生じる。したがって、知覚それ自体は名も形もない。最初どこからやって来たのかその場所も見えなければ、最後にどこへ行くのかその跡も確定できない。知覚とその対象との根拠も求めても得られず、思議しがたいから不思である。さらにその不思にすら執着しないのが、如来……。

最後は途中で終っていて判然しないが、山口氏（上掲四〇六頁）の解釈によれば、明らかに、「如来禅」が主張されていて摩訶衍の「不思不観」による「清浄禅」から外れており、敦煌において宗論後も摩訶衍の禅が修正を加えられつつ生き続けた証拠となっている。また直接思想内容には関係ないが、摩訶衍側の瞑想のための外的環境が描写されている点でも興味深い。本章においてのちに引用する『修習次第』中篇に描写されるカマラシーラ側の瞑想のための外的環境と比べてみるとおもしろい。当然のことながら瞑想の外的状況は中国禅・インド仏教の両者にそれほど相違のないことが解るであろう。

カマラシーラの摩訶衍批判　一方、摩訶衍にたいするカマラシーラの批判は、『修習次第』後篇に述べられている。後篇ばかりでなく、初篇、中篇にも摩訶衍批判を念頭に置いて論述されていると思われる個所が断片的に散見されるが、後篇のこの部分がもっともまとまっているのでその部分の拙訳を提示しておきたい。

ある人（摩訶衍）は〔つぎのように〕考えている。「心の分別によって生ぜしめられた善悪の業の力によって、もろもろの衆生は天国〔に生れる〕等の業果を経験しつつ輪廻において輪廻するのである。一方、何も思わず、何らの行為をも行なわないひとびとは輪廻から解脱する。それゆえに何も思ってはならない。布施等の善行も行なってはならない。布施等の善行は愚か者のために説かれているのである」と。その〔様に考えている〕人は、大乗の全てを捨てたことになるであろう。さらに、全ての乗は大乗を根本としているから、それ（大乗）を捨てることによっては、まさに全ての乗を捨てたことになるであろう。というのは、「何も思ってはならない」と云う人は、真理の妙観察を特徴とする般若の知を捨てたことになるであろう。正知は真理の妙観察を根本としているのであるから、それ（真理の妙観察）を捨てることによっては世間的レベルを超えた般若の知を捨てたことになるであろう。それを捨てることによっては一切形象知性（一切種智＝全てのもののすがたをありのままに知る菩薩の知）を捨てたことになるであろう。また、「布施等の行も行なってはならない」と語る人は布施等の方便を全く歴然と捨てているのである。要約すれば、大乗とは般若の知と方便とに尽きるのである。たとえばつぎのように『大乗伽耶山頂経』に云われているごとくである。「要約すれば、諸菩薩の道は二つである。二つとは何か〔と云うならば〕すなわち、般若の知と方便とである」と。また『如来不思議秘密大乗経』にも云われている。「この般若の知と方便とは諸菩薩の全ての波羅蜜（Tib. は道）を摂するに資する」と。それゆえに、大乗を捨てる者は大きな業の障害を為すであろう。したがって、知者を敬わず、如来の教説の道理を了解せず、みずから滅び、他人を

も滅ぼすその人は、理証と経証とを損なうのであるから、〔この〕毒の混った言葉を毒入り食物のごとくに、自負心ある知者は遠ざけるべきである。というのは、真理の妙観察を捨てる人は、「教えを熟慮すること」と呼ばれる勝れた覚りの一要因（覚支）を捨てたことになるであろう。真理の妙観察なくしては、無始以来繰り返された物質等の存在への執着をもつヨーギンの心は、どうして無分別性へと入るであろうか。(BhK III, 13.16—15.9)

さらにカマラシーラの批判は続くが、要するに、真理の妙観察という般若の知の重要性を強調し、同時にその般若の知ばかりではなく、方便も重視しなければならないことを強調するに尽きている。

ここに批判されている摩訶衍のものらしき説は、『正理決』をはじめとする摩訶衍自身の説の中にはそのままの形では見出せず、むしろ保唐禅的であることがこれまでの研究により明らかになっている。しかし、インド論書において対論者の意見を自分に都合のよいように多少歪曲させて提示したのち批判を加えることは日常茶飯事であるので、従来の研究の成果は認知しておくとして、さらにそのうえで、ここでカマラシーラが対論者として念頭に置いているのは摩訶衍であると考えておいて差支えないのではないかと思われる。

五　『修習次第』の諸資料

テキストと翻訳　カマラシーラの『修習次第』三篇について、第一次資料とその翻訳を中心として表にするならばつぎのごとくである。

初　篇

一′〔Skt. 校訂本〕 Tucci G., *Minor Buddhist Texts*, part II, Roma 1958 (repr. Kyoto, 1978), pp. 185-229. (彼の一九三九年のチベット探険旅行のさいに sPos khaṅ の僧院で発見した写本にもとづく)

一一′〔Tib. 校訂本〕 *ibid.*, pp. 229-282. (D.N. 版を校訂)

一二′〔西蔵大蔵経本〕 C. ki 22a2-42b4; D. No. 3915, ki 22a1—41b7; N. No. 3301, a 22a2—44a1; P. vol. 102, No. 5310, a 22a3—45a8.

一四′〔インド街版 Tib. 本〕 *Five Bhāvanākrama of Kamalaśīla and Vimalamitra*, New Delhi (?), 1977, fol. 1—58a (=pp. 1-115).

一五′〔敦煌出土チベット文献〕 ST 六四八番 (資料〔14〕参照)′ PT 八二五番 (資料〔15〕参照)

一六′〔漢訳〕『広釈菩提心論』(施護訳)『大正蔵』三二巻′一六六四番′五六三一五七二頁 (ただし意訳または異訳)。

一七′〔漢訳校訂本〕 芳村修基 (資料〔4〕) 四五七一五二三頁。

一八′〔漢訳よりのレジュメ〕 Demiéville P., *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952, pp. 333-335.

一九′〔Skt. よりのレジュメ〕 Tucci, *op. cit.*, pp. 155-182.

二〇′〔和訳一〕 芳村 (資料〔4〕) 三〇〇一三六八頁。

二一′〔和訳二〕 東武「カマラシーラの教学について」『文化』第三一巻第四号′一九六八年′七五二一七一七頁′『文化』第三二巻 第二号′一九六八年′三八二一三四二頁。

二二′〔スペイン語訳〕 Gómez L.O., Primer Tratado del Cultivo Graduado, *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofia, Universidad de Puerto Rico, XII 29-30 (1977), pp. 177-224.

二三′〔仏訳〕 Van den Broeck J., *La progression dans la meditation* (Bhāvanākrama de Kamalaśīla), traduit du

sanscrit et du tibétain, Publications de l'Institut Belge des Hautes Études Bouddhiques, Série "Études et Textes" n°6, Bruxelles, 1977.

中　篇

一′〔西蔵大蔵経本〕 C. ki 42b4—56b6; D. No. 3916, ki 42a1—55b5＝(*Jo bo'i chos chuṅ*) No. 4567, 206b1—219a7; N. No. 3302, a 44a1—59a7; P. vol. 102, No. 5311, a 45a8—60b8.

二′〔インド街版 Tib. 本〕 初篇文献四番 fol. 1—42a (＝pp. 117-199).

三′〔和訳〕 芳村 (資料〔4〕) 三六九—四一三頁°

後　篇

一′〔Skt. 校訂本〕 Tucci G., *Minor Buddhist Texts*, part III, Serie Orientale Roma XLIII, Roma, 1971.

二′〔Skt. 写本写真〕 Akademia Nauk CCCR Institut Narodov Azii (Pamjatniki Literatury Narodov Vostoka, "Teksty, Malaja Serja" XVI), Moskva, 1963.

三′〔Tib. 校訂本〕 芳村 (資料〔4〕) 巻末 pp. 1-27〔D.N.P. 版の校訂本〕°

四′〔西蔵大蔵経本〕 C. ki 56b6—70a4; D. No. 3917, ki 55b6—68b7; N. No. 3303, a 59a7—74a5; P. vol. 102, No. 5312, a 60b8—74b4.

五′〔インド街版 Tib. 本〕 初篇文献四番′ fol. 1—38a (＝pp. 201-275).

六′〔Tib. よりの仏訳〕 Lamotte É., Le troisième Bhāvanā-krama de Kamalaśīla, Traduction de la version tibétaine, Demiéville, *op. cit.*, pp. 336-353.

七′〔Tib. よりの和訳〕 芳村 (資料〔4〕) 四一四—四五六頁°

八、〔Skt. よりのイタリー語訳〕 Pensa C., Il Terzo Bhāvanākrama di Kamalaśila, *Rivista Degli Studi Orientali*, vol. XXXIX (1964), pp. 211-242.

九、〔スペイン語訳〕 Gómez L.O., Ultimo Tratado del Cultivo Graduado, *Diálogos* VIII 23 (1972), pp. 85-137.

その他の研究論文 『修習次第』に関説した論文は右表に掲げた諸著書・諸論文以外にも数多く、枚挙に暇がないが、特筆すべきものに限るならば、『修習次第』初篇の引用経典について吟味した論文に、

(1) M. Saigusa, Bhāvanākrama, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Bd 115 (1965), pp. 309-319.

(2) 湯山明「Kamalaśila の Bhāvanākrama に引用された 維摩経」『東方学』第三八号、一九六九年、一〇五—一一五頁。

(3) 松濤誠達「Śikṣāsamuccaya」『仏教文庫文献解題』東京、名著普及会、一九七八年、四—八頁。

などがあり、瞑想階程についての精緻な論攷に、

梶山雄一「仏教における瞑想と哲学」『哲学研究』第五一二号、一九—三八頁。

がある。『修習次第』後篇の紹介と部分訳したものに旧く、

—Obermiller E., A Sanskrit Ms. from Tibet—Kamalaśila's Bhāvanākrama, *Journal of the Greater India Society*, II, 1935, pp. 1-11.

があるが、同論文は後篇写本写真版出版（後篇文献二番）中にロシア語訳されて収められており、さらにそのロシア語

訳が、

—Obermiller E.E., A Sanskrit Manuscript from Tibet: The Bhāvanākrama of Kamalaśila, (tr. Stanley Frye), *The Tibet Journal* vol. 2 No. 1 (1977) pp. 28-34

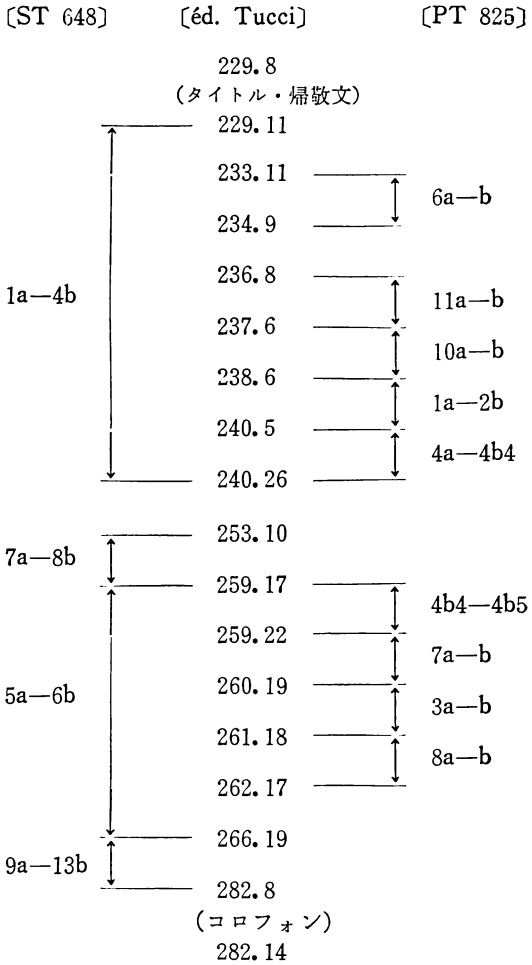
として英訳されているようである。さらに後篇を紹介した論文に、

一島正男「Bhāvanākrama 第三篇について」『印度学仏教学研究』第二一巻一号、一九七二年、一三六—七頁

のあることを付言しておこう。またさきに掲げた摩訶衍の思想を論じた論文はほとんど例外なく『修習次第』にも関説している。

敦煌本について　右表に掲げた『修習次第』の一次資料、二次資料はいずれも入手容易であるが、ここでは内容的に比較的複雑な初篇の敦煌本（文献五番）についてのみ若干整理しておきたい。ST 六四八は首部（タイトル・帰敬文）と尾部（コロフォン）を欠き、平均八行の一三葉からなる貝葉本である。大蔵経本（Tucci 氏校訂本）と対照してみると中間部に一部欠落があり、結局大蔵経本の約五分の四に相当することが明らかとなる。一方、PT 八二五は一葉五行の一一葉からなる貝葉本であるが、第五葉と第九葉は『修習次第』以外のものが混入されたものと思われ、その二葉を除外すれば全体として大蔵経本の約七分の一をカバーする量しかない。敦煌本は両本ともにかなりの乱丁が目立つので、整理する意味で大蔵経本との対照表を掲げるならば次頁のごとくである（原田覚「Mahāvyutpatti の成立事情」『日本西蔵学会々報』第二五号、一九七九年、注二六、また今枝上掲論文一四〇頁参照）。

さらに仔細に吟味すれば、ペリオ本は第四葉第四行において、スタイン本の第四葉裏と第五葉表の間にある乱丁を無視して連写されており、したがってペリオ本はスタイン本のたんなるコピーであることが明らかであるとともに、



〔『修習次第』初篇敦煌本対照表〕

ñes par 'grel pa とは異なり、また Dharmasaṅgīti (法集経) の訳語が Chos kun bśad pa (ST 648, fol. 1a2 etc.) と通例の Chos yaṅ dag par sdud pa と異なるごとく、その他全般的に大蔵経本とは訳語を異にしており、吐蕃訳経史を考えるうえで重要である。欽定決定訳語 (skad gsar bcad) による改訂を受ける以前、すなわち八一四年以前の訳であると云うことができるであろう。また両敦煌本の間にも若干の異読が確認できるが、これは一方が他方を書写するさいに生じたものと考えて差支えないであろう。

スタイン本に見られる乱丁は旧く敦煌時代からのものであることが解るであろう。敦煌本『修習次第』には、一例を挙げれば、Saṁdhinirmocana (解深密経) の訳語が Bar mtshams ma las par 'grel pa (ST 648, fol. 7a1, 5, 13a8 etc.) と、通例の訳語 dGoṅs pa

六　『修習次第』の内容

三つの要点　『修習次第』の細部の内容の紹介は諸訳に譲り、ここでは全体の構成のみ明らかにしておくと、初篇の冒頭に、

> 一切智者の位を速やかに得んと欲する者は、つまるところ、慈悲と菩提心と実践行（sgrub pa, pratipatti）というこの三点について励むべきである。（*BhK* I, tib. 229.15-17）

と云われているように、慈悲と菩提心と実践行の解説が全体の構成をなしている。つまり、『修習次第』全体が、いわばヨガ行者が辿るべき修道の過程を具現しているということができるのである。この三つの基本点は、

> その一切智者の知は、慈悲を根本とし、菩提心を原因とし、方便を究極としている。（*BhK* I Skt. 196.19-21（tib. 244.6-9）; *BhK* II Pek. 46a2-3, 56b6（部分）, 60b4-5）

という、『修習次第』中に四度引用される『大日経』のいわゆる三句の法門（大正蔵一八、八四八番、一頁中二九―下一行、ただし『大日経』中、三句の順序は少異）を、第三句目が完全には一致しないが、基調としていると考えられている。

慈悲と菩提心の生じる過程は、

> そのうち、あらゆる仏法の原因の根本はまさに慈悲であると知って、まず最初にまさにそれ（慈悲）を修習すべきである。（*BhK* I, tib. 229.17-20）

かくして、そ〔の菩薩〕には、慈悲を繰り返し修習する力によって、全ての衆生を救ってやろうという誓いにも

とづいて最高の正しい悟りを希求するという形の菩提心が自然に生じるのである。(*BhK* I, Skt. 190, 14-16)

と述べられ、慈悲と菩提心についてそれぞれに解説が加えられているが、論書の中心は当然のことながら実践行の解説に置かれている。

また、実践行なくしては悟りは得られない。(*BhK* I, 193. 15)

と云われているごとくである。それでは、実践行とは具体的に何を意味するのかと云えば、

また、要約すれば、菩薩の実践行は、般若の知と方便とである。般若の知だけでもなければ、方便だけでもない。(*BhK* I, 194. 6-8)

と云われているように、般若の知と方便とを両立させることである。

方便と知(三慧) そのうち、方便とは、般若波羅蜜以外の布施などの五波羅蜜、さらには四摂法を始めとする全ての善巧が方便と呼ばれているのである。一方、般若の知とは、いわゆる、聞・思・修の三慧、つまり、「聴聞より生ずる般若の知」(聞所成慧)、「思惟より生ずる般若の知」(思所成慧)、「修習より生ずる般若の知」(修所成慧)の三知である。そのうち、聴聞より生ずる般若の知については、

そのうち、まず最初に、「聴聞より生ずる般若の知」が生ぜしめられるべきである。そ〔の知〕によって経典の意味を確定するのである。(*BhK* I, 198. 10-11)

と簡単に述べられた後、「思惟より生ずる般若の知」(思慧)が詳述されている。要点だけ述べれば、

それから、「思惟より生ずる般若の知」によって、了義〔経〕・未了義〔経〕を決択するのである。それからそ〔の知〕によって決定して、真実なる意味を修習すべきであって、真実でない〔意味〕を修習すべきではない。

(*BhK* I, 198.11-13)

と云われている。それではその修習すべき真実の意味とは具体的に何を指すのかと云えば、

それゆえに、「思惟より生ずる般若の知」により、経典（āgama）と論理（yukti）との二つの観点から妙観察し、諸存在の真実なる本性だけを修習すべきである。そして、諸存在の本性とは、まさに勝義としての不生であると経典と論理によって決定されるのである。（*BhK* I, 198.21-199.2）

と云われている。要するに、経証と理証を重ねることにより、諸存在が勝義としては不生であることを直観するのが、「思惟より生ずる般若の知」による実践なのである。

つぎに「修習より生ずる般若の知」による実践行が解説される。それには「止」（śamatha）と「観」（vipaśyanā）とがある。両者は、

「止」とは心一境性（cittaikāgratā）である。「観」とは真理の妙観察（bhūta-pratyavekṣā）である。（*BhK* III, 3.1-3; II Pek. 51b2）

と『宝雲経』（大正蔵一六、六六〇番、三一九中一〇―一一行、六五八番、二三三中二七―二八行、六五九番、二七〇上二一―二二行）に定義されているが、この「止」と「観」についての記述が、『修習次第』の中心的トピックであると云うことができる。

「止」＝心一境性　「止」とは上の『宝雲経』の引用のごとく、心一境性（心の集中専念）と定義され、心を一定の対象に結びつける瞑想法を云う。それに至るまでの過程はヨガの外的描写として興味深いと思われるので、もっとも詳しい中篇より訳出しておきたい。

ヨガ行者は修習するときはいつでも魚や肉などを断ち、一定にして、食物の量を保って食べるべきである。かくのごとく「止」と「観」のあらゆる資糧を積んだその菩薩は修習に入るべきである。

そこでヨガ行者は、修習するときにはまず最初に、為すべきことを全て片付け、大小便をし終え、とげとげしい騒音のない快適な場所で、「私は全ての衆生を悟りの座に確立せしめよう」と考えて、全ての人々を救おうという意図をもち、大慈悲を眼前に思い浮べ、十方におわします全ての仏・菩薩にたいして五体をもって礼拝し、仏・菩薩の画像等を目の前に置いてもよし、他〔の場所〕に〔置いて〕もよし、それらにたいしてできるかぎりの供養と讃嘆を為してみずからの罪を懺悔し、あらゆる人々の福徳を随喜し、非常にやわらかく安楽な座に、主尊大日如来の結跏のごとく〔坐って〕もよし、半跏坐に〔坐って〕もよし、眼は開きすぎもせず閉じすぎもせず鼻の先に据え、身体は屈みすぎもせず反りすぎもせずまっすぐに伸ばして、念いを内に置いて坐すべきである。それから肩を〔左右〕等しくして、頭は高からず低からず一方に傾かないように置いて、鼻から臍に至るまでまっすぐに置く。歯や唇も普通に置く。舌も上の方に歯の根元に置くのである。呼気と吸気も音をたてたり、粗かったり、激しかったりせずに、感じられず徐々に自然に行なわれるという仕方で、息が内に吸われ外に出されるようにすべきである。

その場合、まず最初に「止」を成就すべきである。外界の対象にたいする散乱が鎮まり、内的に所縁にたいして連続的に自然に起こってくるところの喜びと軽安とをもった心に住することが、「止」と云われるのである。

(*BhK* II, Pek, 50b8-51b1, cf. *BhK* I, 205, 14-20; III, 3.8-4.12)

「止」によって一定の対象に心を集中しつつある修習の途中で心が散乱したり、何らかの支障を感じたときにはどうしたらよいか。これについても一々細かく記されている。貪欲などによって心が外界に散乱するときには、貪欲を

抑えるべくそれと反対の「全てのものは不浄なものである」という不浄観によって散乱を鎮める。心が不満足を経験する場合には三昧の功徳を見ることによって満足を修習する。頭がぼやっとしたり、眠気におそわれて修習の対象がぼやけるときには仏陀の功徳などの喜ばしい対象に心を集中して対象をより確固たるものとして把える。昔の喜びや楽しみなどを思い出して心が昂ぶれば、無常観に心を集中することによって昂ぶりを鎮める。この過程は実際にはもっと詳しく、もっとありありと、『修習次第』三篇を通じて繰り返し繰り返し述べられており、あたかもカマラシーラが実際に行なった瞑想過程の再現を追体験するがごとき感に陥るほどである。さて、かくして心を昂ぶらせるでもなく沈ませるでもなく平衡を保って一定の対象に固定することができれば、「止」は実現されたことになる。

自然に動く心が対象にたいして自分の欲する間だけ生じるなら、そのときには、「止」は完成されたと思ってよい。それが全ての「止」に共通な特徴である。「止」とは心一境性のみを本質とするからである。(*BhK* I, 207, 5-9)

全ての「止」と云われているのは、「止」とは禅定の総称であり、その対象等の相違にもとづいて、色界の四禅、四無色定、八解脱、八勝処などと呼ばれるためである。

またこの心一境性は、次第に高次の堪能性と結びつくことにより、また、対象等のすぐれた特性と結びつくことにより、〔四〕禅定、〔四〕無色定、〔八〕解脱等の名を得るのである。(*BhK* I, 209, 2-4)

「観」＝真理の妙観察　つぎに「観」とは、単刀直入、上に引用・訳出したカマラシーラの摩訶衍批判のさいにも問題にされていた「真理の妙観察」(bhūta-pratyavekṣā または -pratyavekṣaṇā) の同義異語である。そのさい、真理とは、人・法の二無我を指す。

そして、真理の妙観察が「観」と云われるのである。さらに、真理とは、人・法の無我である。(*BhK* III, 5.17-18)

そしてこの「観」による修習の次第は、『楞伽経』の著名な三偈に集約されている。(*BhK* I, 210.9-14 cf. *Lank.* X 256-8)

〔有形象〕唯識に到達して外界の対象を分別するな。〔主観・客観の二つの形象の対立のない〕真如を対象〔とする禅定〕に住して〔有形象〕唯識を超えよ。〔有形象〕唯識を超えてのち、〔主・客の対立の〕無顕現〔なる無形象唯識〕を超えよ。〔さらに、その主客の無顕現なる知（不二知）すら〕無顕現〔なる知〕に住するヨガ行者は大乗を見る。〔そのヨガ行者の到達した〕自然なる境地は寂静であり、誓願によって清められている。〔不二知すら〕無顕現〔なる知〕によって、〔さきに考えられた〕最高の知すら本体をもたない（無我）とかれは見るのである。

カギ括弧内はカマラシーラの解説にもとづいて筆者の補ったものである。原意は素朴なものであったと思われる『楞伽経』の偈に深い意味を読み込むことによって、カマラシーラは外界実在論→有形象唯識→無形象唯識を経て中観の真理に悟入するという法無我の「観」の修習の次第を明瞭に説くことに成功している。

要結——止観双運その他　かくして、「止」と「観」とからなる「修習より生ずる般若の知」（修所成慧）の概略が解説され終ったことになるわけであるが、そこでは、「止」のみでも「観」のみでもダメであり、「止」と「観」とを両立させねばならないこと（止観双運）が強調されている。

一切法が無自性であることを対象として〔心の〕消沈や昂ぶりを離れた知が自然に起こってくるとき、そのときには「止」と「観」とを両立させる道が完成されたのである。(*BhK* I, 219.22-220.4)

以上で、聞・思・修の三慧、つまり、般若の知の内容が全て解説され終り、さきに述べられた方便と合せて実践行の解説が完了するのである。そのさいにも、さきにも述べたように、方便と般若の知のいずれか一方だけでは不十分であり、両者を両立させねばならないことが繰り返し強調されている。

勝義を見る場合においてすら世俗を捨てることがないのが諸菩薩の般若の知と方便とを両立させる道である。(*BhK* I, 221.11-13)

かくして、慈悲、菩提心、実践行という『修習次第』の構格が解説され終り、『修習次第』初篇は、信解行地、十地、仏地という菩薩の修行の階梯を述べて結ばれている。整理のために『修習次第』初篇の概略を表の形で示すならばつぎのごとくである。

- 慈　悲
- 菩提心
- 実践行
  - 方便
  - 般若の知
    - 聞慧
    - 思慧
      - 経典
      - 論理
      - による勝義不生の思惟
    - 修慧
      - 止……心一境性
      - 観……真理（人法無我）の妙観察
- 修行の階梯（信解行地・十地・仏地）

以上、主に『修習次第』初篇によって、その構成を略述したわけであるが、中・後篇においてもこの構成はおおむね踏襲されている。ただ、中・後篇においては、「止」と「観」とに特に重点が置かれ、その描写に叙述の大部分が割かれている。また、後篇には、上に掲げた摩訶衍批判がまとまった形で紹介されており、本章冒頭に訳出した後代の歴史書の記述と一致することがわかるであろう。当然、後代の歴史書は『修習次第』三篇の内容を知ったうえで書かれているのであるから、後代の歴史書の方が『修習次第』の内容と一致する、と逆に云うべきなのであろうが……。

七　おわりに

以上、カマラシーラの『修習次第』を中心として、それにまつわる当時の周辺の思想状況をある程度明らかにできたかと思う。上に述べたように、宗論と摩訶衍に関する資料は今後さらに新たに発見される可能性がある。一方、カマラシーラの思想も『修習次第』で尽きているわけではなく、大著『中観光明』や諸経典・論書の注釈、さらにはチベット大蔵経中に存在するこれまで注目されたこともない小品等、まだまだ明らかにされなければならないものは多い。また今後、当時の複雑なクロノロジーの解明などに、インド学者と敦煌学者、チベット学者が協力しなければならない機会はますます多くなるであろう。本章がそれらの諸研究の緒のごく一端となりうるならば本望である。なお、本章を草するに当って五島清隆氏による『修習次第』中篇の校訂本（草稿）を参照し、益されたことを記して謝意を表したい。

〔1〕 Stein R.A., *Une chronique ancienne de bSam-yas:* sBa-bźed, Paris, 1961.

〔2〕 *bDe bar gśegs pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byuṅ gnas gsuṅ rab rin po che'i mdzod*, Lokesh Chandra (ed.), *The Collected Works of Bu-ston*, part 24 (Ya), Śatapiṭaka Series vol. 64, New Delhi, 1971, pp. 633-1055 (212 fols, ed. lHa sa).

〔3〕 Obermiller E., *History of Buddhism* (*Chos-hbyung*) *by Bu-ston*, 2 vols, Heidelberg, 1931 (repr. Tokyo, 1964).

〔4〕 芳村修基『インド大乗仏教思想研究』京都，一九七四年。

〔5〕 佐藤長『古代チベット史研究』京都，一九五九年（七七年再版）。

〔6〕 Kuznetsov B.I., *rGyal rabs gsal ba'i me long* (*The Clear Mirror of Royal Genealogies*), Tibetan Text in Transliteration with an Introduction in English, Leiden, 1966.

〔7〕 Houston G.W., The bSam yas Debate: according to the rGyal rabs gsal ba'i me long, *Central Asiatic Journal* XVIII, 1974, pp. 209-216.

〔8〕 Tucci G., *Deb t'er dmar po gsar ma*, Tibetan Chronicles by bSod nams grags pa, Roma, 1971.

〔9〕 *Dam pa'i chos kyi 'khor los bsgyur ba rnams kyi byuṅ ba gsal bar byed pa mKhas pa'i dga' ston*, Lokesh Chandra (ed.), *mKhas-paṅi-dgaḥ-ston of Dpaḥ-bo-gtsug-lag* (also known as Lho-brag-chos-ḥbyuṅ), Śatapiṭaka Series vol. 4 (Ja=part 4), New Delhi, 1962.

〔10〕 *Chos 'byuṅ bstan pa'i padma rgyas pa'i ñin byed*, Lokesh Chandra (ed.), *Tibetan Chronicle of Padma-dkar-po*, Śatapiṭaka Series vol. 75, New Delhi, 1968.

〔11〕 *Gaṅs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther, rdzogs ldan gźon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs*, ed. Ngawang Gelek Demo, Delhi, 1967.

〔12〕 Das S.C., *Pag sam jong zang*, Calcutta, 1908.

〔13〕 『敦煌遺書総目索引』北京，一九六二年。

〔14〕 De la Vallée Poussin L., *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*,

London, 1961.

〔15〕 Lalou M., *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1939, 1950 et 1959.

〔16〕 Shastri D., *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita*, with the commentary of Śrī Kamalaśīla, Bauddha Bharati Series 1 & 2, Varanasi, 1968.

〔17〕 Frauwallner E., Landmarks in the History of Indian Logic, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Bd. 5 (1961), pp. 125-148.

〔18〕 長谷部好一「吐蕃仏教と禅――頓悟大乗正理決をめぐって――」『愛知学院大学文学部紀要』創刊号，一九七一年，七〇―八八頁。

略　号

Pch：Pelliot chinois　敦煌漢文書ペリオ本（資料〔13〕参照）
Sch：Stein chinois　敦煌漢文書スタイン本（資料〔13〕参照）
PT：Pelliot tibétain　敦煌チベット文書ペリオ本（資料〔15〕参照）
ST：Stein tibétain　敦煌チベット文書スタイン本（資料〔14〕参照）
C. チベット大蔵経チョネ版
D. 同，デルゲ版
N. 同，ナルタン版
P. 同，北京版

〔付記〕本稿脱稿以後に入手し，本稿中に利用できなかった文献で特に重要と思われるもののみを列挙すればつぎのごとくである。

(一) Houston G.W., *Sources for a History of the bSam yas Debate*, St. Augustin, 1980.

(二) 木村隆徳「敦煌チベット語禅文献目録初稿」『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』第四号、一九八〇年、九三―一一九頁。

(三) Mala G. et Kimura R., Additif à l'Introduction au Tibet du bouddhisme sinisé d'après les manuscrits de Touen-houang, de Paul Demiéville, Bibliographie corrigé et complété, *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang*, Genève, 1981, pp. 321-7.

(四) 原田覚「敦煌本 sGom rim dan po 考」『日本西蔵学会々報』第二八号、一九八二年、四―八頁。

Ⅶ 中観の実践
——寂天の『学処要集』

田村　智淳

一　菩薩の修行

1　『学処要集』と『入菩提行論』

寂天（Śāntideva）[1]の『学処要集』（*Śikṣāsamuccaya*）は『入菩提行論』（*Bodhicaryāvatāra*）とともに中観の実践を説くものである。中観といえば「空」（śūnya）の思想であり、したがって、空の思想と結びつく実践とはどういうものなのか、そもそも「空」と実践とは両立するのか、という問題に読者は興味をもたれるかもしれない。さきの両書がこういう問題に全然解答を与えていないわけではない。[2]しかしそれに積極的に答えようとするものではけっしてない。両書の内容を見ると、『学処要集』の中で寂天がみずから表明しているように、「菩薩の修練の手引き」[3]である。金倉圓照博士は『入菩提行論』について、同書は理論上の問題を体系化するものではなく、「むしろ著者（寂天）の深奥な宗教体験を、たぐいまれな文才によって、端麗な詩に歌い出した芸術的作品である」[4]と解説する。『学処要集』についていえば、詩節（kārikā）の数が二七と少なく（『入菩提行論』は約九〇〇）、詩節につけられた注釈のほとんど全部が諸諸の経典からの引用か、あるいは断片的な抜粋であり、詩節を除けば寂天自身の筆によるのは簡単な序論や補遺ぐらいのものである。[5]そういう点から見れば、本書に関しては「端麗な詩に歌い出した芸術的作品」とはいえないにしても、著者の「敬虔な信仰と鋭敏な道徳的情操」にあふれる経典の引用集だとはいえる。

セシル＝ベンドールが解説するように（注（5）参照）、本書が独創性に乏しい作品であることは、著者も謙虚に認めている。「私は今から菩薩の修練への手引きを集められた経典によって始めるが、この中に新しいことは何も述べることができない。私には詩作の才能もない。したがって私は、他人のために書くというより、私自身の心を啓発するために書くのである。」（*SS.* I—10, *BC.* I—2）(6)

以下『学処要集』の詩節に従って、いわば「大乗菩薩の倫理」の要点を記してみよう。

2　『学処要集』の構成

『学処要集』は二七の詩節を一九の章（詩節をまったく含まない章もあるが）にふり分ける。各章の題名は、写本では章題を欠いた章もあり、それぞれの章の内容を表明するものとしてはきわめて不十分である。いまその内容に従って各章を六波羅蜜に分けてみると、つぎのごとくである。

布施波羅蜜——第一章
持戒波羅蜜——第二—八章
忍辱波羅蜜——第九章
精進波羅蜜——第一〇—一一章
禅定波羅蜜——第一一章の終り—第一三章
般若波羅蜜——第一四章
全六波羅蜜——第一五—一九章

寂天がもっとも重点を置くのは「持戒」である。最後の第一五―一九章は、全六波羅蜜の実践を清浄にし、功徳を増大させることを教えるものである。

寂天自身は、しかし、六波羅蜜とは別な観点から各章を分けたと考えられる。かれの注釈を見ると、ātmabhāva（身体、ときに身心と訳す）、bhoga（財物、あるいは享楽と訳す）、puṇya（功徳、あるいは功績と訳す）の三つが主題となって菩薩行が説かれている。つまり、この三つがそれぞれ、dāna（布施、あるいは施与と訳す）、rakṣā（守護、あるいは配慮と訳す）、śuddhi（浄化）、vṛddhi（増大）と結びつけられる。「身体の施与」「財物の施与」「身体の守護」「財物への配慮」などがいちおう、六波羅蜜に従って順次説かれるのである。(7)

二　菩薩の実践徳目

1　発菩提心

実践行への準備段階　大乗菩薩の実践徳目は六波羅蜜、つまり布施の、持戒の、忍耐の、精進の、禅定の、そして知恵の完成である。しかし六波羅蜜の実践に入る前に、ある準備段階が必要とされる。『学処要集』は、まずこの段階を「発菩提心」（bodhicittotpāda）を中心にして説く。第一章の最初の詩節はつぎのごとくである。

自分にとっても他人にとっても、恐怖や苦痛は厭わしいものであるから、私が他人を捨てて自分だけを守護する

根拠は何もない。(一)(BC. VIII—96)[8]

苦痛の消滅を望み、幸福の極みに達せんと望むものは、信仰の根を堅固にし、菩提心を堅固にすべし。(二)

右の詩節を注釈して寂天は、菩薩はまず自他の区別をなくすこと（parātmasamatā）、信仰（śraddhā）を確立すること、菩提心を起こすこと（bodhicittotpāda）が必要であると説く。ところで菩薩の進む道について、ハル＝ダヤルはつぎのように記す。

菩薩の進む道は、あらゆる有情のために仏陀になろうとする決意を起こすこと（発菩提心）から始まるといわれる。菩薩はあらゆる有情の幸福と解放のために仏陀になろうと決意し、偉大な誓いをたて、そしてかれの未来の栄光が現前する仏によって予言される。この三つのこと（発菩提心と誓願と予言）が凡夫と菩薩とを分けるのである。しかし後世の仏教徒達は、一種の見習い期間を導入した。それは凡夫が発菩提心の段階に達する前に通過しなければならないものである。『大乗荘厳経論』と『菩薩地』は、四世紀のものであるが、「種性」[9]（gotra）を菩提心に先行するものとしてつけ加える。『菩薩地』はさらに「信解」（adhimukti）をも導入する。寂天の作品（七世紀）は、こういう見習い期間を精密化する傾向の最終局面を示すものだが、かれは「種性」や「信解」を重視せず、信仰、崇拝、罪の告白、その他もろもろの敬虔な行為や帰依を、発菩提心に達するために必要なものとして重視する。[10]

寂天が発菩提心のために、信仰や崇拝などを重視する（特に一七、一八章）のはダヤルの指摘するとおりであるが、しかし「種性」や「信解」がまったく無視されているわけではない。[11]詩節(一)(二)の注釈の中で、寂天は信仰をたたえる長い引用をしたあとに、菩提心に関してつぎのように説明する。

一体どのようにして世俗の凡人に発菩提心が可能なのか。

文殊よ、実に、卵の殻が割れたばかりのカラヴィンカのひな鳥でさえも、その殻が完全に破れてそれからとび出る以前に、まさしくカラヴィンカ鳥の声を発する。かくのごとく、文殊よ、無知という殻に覆われた菩薩であっても、邪見（有身見）が完全に破られて三界から出離する以前に、まさしく仏陀の声を発する。つまり空性、無相、無願という声を。（śś. 6—12）

右のような理由でわれわれ凡夫もけっして失望することはないのであるが、寂天がこの引用によって、準備段階のひとつである「種性」に言及しているのは明らかである。[12]

信解と発菩提心　信解に関しては「牛車に乗る菩薩」の話が引用される。牛車に乗って進む菩薩の進行はのろく、そして目的地への到着は不確定である。そこで世尊が説かれる。

文殊よ、かくのごとく、人は菩提心[13]を起こしても、大乗を守護せず、学ばず、かえって声聞乗に従い、声聞たちと親密になる。そういう理由で、かれは知恵の劣ったものとなり、無上の知恵に到る道から吹き返されて、つれもどされるのである。これが牛車に乗る菩薩といわれる。（śś. 7—1）

寂天はこの引用をつぎのように注釈する。

牛車に乗る菩薩のように「信解」の心と行が未だ劣っているものでさえも、空性への熱意を抱き、大乗をよろこぶのであるから、ましてすぐれた「信解」を実践する菩薩に菩提心が生ずるのはいうまでもない、と。（śś. 7—12）

かれは「信解」に優劣をつけ、劣った信解の菩薩、つまり牛車に乗る菩薩は、すぐれた信解（adhimātrādhimukti）の菩薩にならねばならないと説くのである。

信解とは、菩薩種性を得た菩薩に生ずる、有情のために仏陀になりたいという「熱望」であり、「菩提心」とほとんど同じような意味であるが、両者の違いは、前者の場合にはその熱望がいわば菩提心を生ぜしめる種子の段階にすぎず、小乗（自分自身のために悟るもの）に吹きもどされる恐れがある。[14] これに比して、発菩提心の菩薩は不退転である。要するに、たとえすぐれた信解を得ても、それはまだ菩薩候補生にすぎず、真の菩薩は発菩提心からである。

種性を得ているだけの菩薩に、「信解」[15]や「菩提心」が生ずるのはつぎの四つの原因による。(1) 如来や声聞に勧められて、(2) 菩提がいかにすばらしいかを聞いて、(3) 苦しんでいる有情への慈悲から、(4) 全てが円満な如来を見て（ŚS. 8—8）。この中で寂天が重視するのは (3) である。

> 世尊よ、どういう人に菩提心は生ずるのか。大王よ、揺ぎない「深い決意」[16]（adhyāśaya）の人に。世尊よ、どういう人に深い決意は生ずるのか。大王よ、大きい慈悲の人に。世尊よ、どういう人に大きい慈悲は生ずるのか。大王よ、一切の有情を見捨てない人に。世尊よ、どうすれば一切の有情を見捨てなくなるのか。大王よ、自分の幸福を捨ててしまうならば。（ŚS. 8—1）

こうして有情への慈悲こそが発菩提心の原因とされるが、しかしこの段階の菩薩は、まだ不退転とはいえない。菩提心を願う菩薩はまれであるが、菩提に向ってすでに出発している菩薩はもっとまれである（ŚS. 8—17）。『入菩提行論』には、「要約すれば、菩提心に二種類あると知るべし。菩提を願う心と菩提に向って出発することである。」と述べられている（BC. I—15）。菩提に向って出発している菩薩が真に「発菩提心」の段階に達した菩薩なのである。そういう菩薩はつぎに証人の前で誓いを立てなければならない（ŚS. 11）。その誓いは、一言でいえば、菩薩としての修練を全て守ることである。しかし如来の定めた訓戒は数多く、その全てを知ることは困難である。それゆえにその中でももっとも肝要なものを知らねばならないのである。

菩薩の訓戒は詳細に定められているゆえに全てを知ることは困難である。この訓戒を破ることのないように、その中のもっとも肝要な点を知るべし。(三)(*BCP.* 48)

あらゆる有情のために自分の身体と財物と三世に積み重ねた功徳を施与すること、守護すること、浄化、および増大すること(が肝要な点である)。(四)

この詩節(四)は菩薩の修練の綱要であり、寂天は、以下に、この三者の施与と守護と浄化と増大を説いていくのである。

2　布施の完成——身体・財物・功徳の施与

発菩提心に達した菩薩は、つぎに布施の実践に努めなければならない。それゆえに第一章は「布施の完成」(布施波羅蜜)と名づけられる。布施という行為そのものについてはつぎのような引用がある。

他人に与えたものはもう守る必要はないが、自分の家に在るものは守らねばならない。他人に与えるのは欲望を断つためであり、自分の家に在るものは欲望を増大させる。……与えることによりあらゆる仏によって称えられ、与えないことにより愚者たちに称えられる。(*SS.* 19—1)

布施を実践する菩薩は平等心をもたねばならない。もし菩薩が自分の息子に他人にたいするよりもより強い愛情を感ずるならば、かれは自分の心を戒めねばならない。菩薩は、自分自身や自分の息子に自然に生じてくるのと同じ愛情をあらゆる有情にたいして抱かねばならない。(*SS.* 19—8)

つぎに、菩薩は何を施与すべきなのか。それはかれの身体であり、あらゆる所有物であり、かれの三世に積んだ功

徳である。所有物のような物質的なものだけでなく、自分の身体、肢体さえも有情のために犠牲にしなければならない。菩薩はつぎのように決心しなければならない。

この私の身体は、あらゆる有情のために施与され、犠牲にされる。ましていわんや私の所有物はいうまでもない。どんな有情であっても、それによってどれほどの効果があろうとも、私はかれらのために施与しよう。手を求める人には手を、足を求める人には足を、眼を、肉を、血を、髄を、大小の肢体を、頭を求める人には頭さえも私は与えるであろう。ましていわんや私の所有物、すなわち財産、穀物、金、銀、宝石、装身具、馬、象、車、村、街、市場、人民、王国、都城、召使い、息子、娘、従者などはいうまでもない。[17] (śS. 21—5)

布施、あるいは広く博愛の精神は大乗仏教の独占物ではなく、インドの古くからの伝統として伝えられるものである。大乗仏教徒は、この精神に、利己主義の小乗仏教と対比させるために、いろんな色づけをした。その基本は、自分の功徳を積むためではなく、他人の利益のために施与するという考えであり、それと同時に、施物の範囲も自己の所有物だけでなく自分の身体や生命にまで広げられた（そのモデルは釈尊の本生話であろう）、と考えられる。こうしていくつかの経典は、菩薩は自分の頭さえも犠牲にすると教え、かれが捨てる所有物の中には妻子や両親までもが含まれる (śS. 24)。しかしながら、全ての大乗仏典がこういう無条件の布施を説いているわけではなく（注 (17)）、寂天自身ものちに説かれる「身体の護」あるいは「配慮」においては、生命や身体を無駄に捨ててはならないと戒めている (śS. 143 ff., *BC.* V—86, 87)。

3　廻向——功徳の施与

菩薩はさらに、自分の功徳さえも他人のために施与しなければならない。過去に積んだ功徳を他人の幸福のためにふり向けることを「廻向」(pariṇāma)というのだが、これもまた博愛の精神の大乗仏教的な発展だといえる。功績、あるいは善根は、本来、善行の果報として自動的に蓄積され、その善行者本人に必ずもたらされるものである。当人が不善をなしてその功績を帳消しにしないかぎりその効力が失われることのないものである。こういう功績を菩薩は他人のためにふり向けよ(śS. 29ff.)、と説く。「願わくばこの私に、あらゆる有情のために役に立たないような善根など生じないように。」(śS. 33—11)。

こうして菩薩の積んだ善根は慈悲の力となる。慈悲の実践が全てである菩薩としては、布施などの善行をなして他人のための功績を積むと同時に、その功績が帳消しにならぬように悪行を回避することもまた大事なことである。もし悪行をなして地獄に再生するようなことがあれば、他人の幸福のために奉仕すること、菩薩道の実践が不可能になってしまう。この他人に奉仕するという目的のために(菩薩は地獄に生まれることなど全然恐れない)、悪行を回避する、つまり「持戒」に努めるのである。そこで第二章「持戒の完成」が説かれる。

4　持戒の完成(第二—八章)

たとえ身体・財物・功徳が菩薩によって施与されるべきものではあっても、それらの守護、あるいは配慮は必要で

ある。

有情の享楽のために、身体等の三つ（身体・財物・功徳）が施与される。しかし、もしそれらの守護がなければ、どうしてその享楽が可能となろうか。もし享楽がなければ、施与されることもなくなる。(五)

それ故に、有情の享楽のために、身体等の三つが守護されねばならない。善き指導者（善知識）から離れないこと、常に経典を学ぶことによって。(六)

持戒（śīla）とは、身体と財物と功徳への配慮であると説かれる。菩薩がその配慮を怠れば、利他行が不可能となる。そのために、善き指導者から離れてはならない。「たとえ生命を賭けることがあっても、菩薩は誓いを守り、大乗に精通した善き指導者を見すててはならない。」(18)（*BC.* V—102, *ŚS.* 34ff.）。要するに、菩薩が功徳を廻向するには悪行を回避する必要があり、悪行を回避するためには、まず善き指導者が必要である、ということである。

持戒の実践のために、つぎに必要なのは、常に経典を学ぶことである。このことから「正法の（説教師の）護持」ということがいわれ、それが第三章の題名とされる。第二章は身体等の三つを守護するために、その全てに共通する二つの方法が述べられた、と寂天は注釈している。

持戒、その(一)——身体の守護（第三—五章）

正法の護持に努める菩薩は、どうやって身体を守護するのか。それは罪悪を回避することによってである。罪悪の回避はいかにして可能なのか。それは一切の無駄な動きを回避することによってである。(七)

菩薩が自分の身体を守護するのは有情の享楽のため（詩節(五)）であるが、それはまた、罪悪を回避することによって可能となる。持戒とは、まず「自己抑制」（ātmabhāvarakṣā＝self-preservation）であり、それは一切の罪悪を避ける

ことでもある。罪悪の回避は一切の無駄な動きを避けることによって可能になる。無駄な動きとは有情の幸福に役立たない行動である。第三章から第五章にわたって、菩薩が避けるべき罪悪の数々が諸経典から引用される。それらはとても具体的かつ詳細な罪悪の列挙である。「もろもろの経典に菩薩の訓戒が述べられている。それゆえに経典を読むべし。『虚空蔵経』(Ākāśagarbha-sūtra) に述べられている根本の罪悪をよく反省すべし。」(*BC.* V−104)。『入菩提行論』の細疏 (*Pañjikā*) および『学処要集』(*ŚS.* 59ff.) に引用されている『虚空蔵経』の根本罪悪を要約するとつぎのごとくである。

(一) 灌頂の王族にとっての五つの根本罪悪 (1) 霊廟や僧団の財産を盗んで自分のものにする。(2) 三乗の教えを誹謗する。(3) 持戒あるいは破戒の僧の衣を奪い、還俗させ、身体を打ち、牢獄に閉じ込め、生命を奪う。(4) 五逆の罪[19]のどれか一つを犯す。(5) 邪見を信じ、十悪業道[20]を習性とする。以上の五つの根本罪悪によって王族はそれまでに積んだ功績を全て失って地獄におちる。

(二) 全ての菩薩に共通する一つの根本罪悪 (1) 村落などの共同体を分裂させる。

(三) 初心の菩薩にとっての八つの根本罪悪 (1) まだその段階に達していない凡夫に深遠な空性を教えて落胆させ、無上の菩提から退転させる。(2) 波羅蜜の実践がいかに困難であるかなどを語って人びとを落胆させ、無上の菩提から退転させて小乗に向かわしめる。(3) 僧団の規律や持戒などは無意味であると人びとを欺き、学問だけで大乗に向かわしめる。(4) 声聞乗の教えと、その果位を誹謗し、全ての善は大乗にあると広言する。(5) 名声や利得のために大乗を学び、他の修行者をけなし、増長して超人間的な徳を誇示する。(6) 修行をせず、学問だけで得たにすぎない教えを誇示し、他人にそれを教唆する。(7) 出家者をおどして霊廟や僧団から金品を取りあげる。(8) 不法をなして法を捨て、経や規律や持戒を無視するにもかかわらず、修行者としての虚名を博し、真の修行者を非難する。以上の根本罪

悪を常に忘れずに心にとどめておくために、それらを要約した一々の詩節を寂天自身が作っている（śś. 66ff.）。

つぎに十悪業道（注（20）参照）とその報いを詳細に述べる経典を引用し、これらの罪悪がいかに恐ろしい結果をもたらすかを説く（śś. 69ff.）。

全ての罪悪を回避する菩薩は、その全身が、あらゆることばが、あらゆる心が制御されたものとなり、他人の幸福のために役立たない行為が全てなくなる。かれの心にほんのちょっとのすき間もあってはならない。マーラ（誘惑者）はどんなに小さなすき間からもしのび込んでくる。完璧な心とは空性の証得であり、したがって菩薩は空性を理解したうえで菩薩行にはげまねばならない（śś. 117）。

持戒、その(二)——心の調御（第六章）　菩薩は「自己抑制」、つまり身語意の抑制のために、さらに憶念（smṛti）に努めねばならない。(21)

それ（無駄な行為の回避）は常に憶念することによって完成される。憶念は真摯に心を傾けることにより生ずる。それは寂静にして偉大な心であると知り、抑制にはげむことから生ずる。(八)

三昧に入った人はものを如実に知る、と聖者はいわれた。寂静のゆえに、心が外部に向うことを断つがゆえに、その心に動揺はない。(九)

ここで、つまり持戒の完成のために説かれる憶念とは、動揺しやすく、マーラに誘惑されやすい心を調御することである（BC. V–1）。諸感官が調御された心は寂静である。それはまた、そういう心によってものが如実に知られるがゆえに、「偉大な心」であるといわれる。「それゆえに、自己の身心の守護を願う人は、憶念の根本に達し、常に憶念に専念しなければならない。」（śś. 120–1）。『入菩提行論』には、「身心の状態をいつも反省すること、それがまさ

に、一言でいえば、憶念（samprajanya）の定義である」（BC. V—108）、と述べられる。

持戒、その㈢——財物への配慮（第七章前半）　憶念、つまり心の調御に加えて、特に財物をむさぼる心が多くの罪悪をひきおこすのであるから、財物への配慮が必要である。

以上の身体の守護は薬石や衣服などでもって可能であるが、しかし心の渇望のままにむさぼることによって不浄な罪悪が生ずる。㈢

この詩節の前半はすでに述べられた身体の守護に関する補遺でもある。再三いわれるように、菩薩が自分の身体を守護する動機は、利他行を実践するために生命を維持する、ということである。生命の維持のために薬石をとるのであるが、その薬石は二種類に分けられる。ひとつは常時にとる薬石、つまり施与される食物であり、他のひとつは病気のさいにとられる薬草である。最初の「乞食」に関しては、誰から、何を、どれほど、どのようにしてもらうべきかが具体的にかつ詳細に述べられる。その中には肉食に関する議論も見られるが、その根本にある考えは、生命の維持を超えて、多くをむさぼってはならないということである（ŚS. 127〜135）。

つぎに薬草に関しては、菩薩は、利他行の実践のためならば、病気をいやすために衣鉢さえも売ってもよい[22]。それを示すために釈尊みずから薬石を用いられた（ŚS. 135—9）。

衣服に関しても食物と同じ趣意であり、下着は羞恥と罪を恐れるためであり、法衣は修行者であることを示すためであり、身体を飾るためではない。さらに菩薩はその身体を守護するために、呪文（mantra）も用いる。たとえば病気を治す呪文だとか、あらゆる困難や障害を打ちくだく雷電の呪文だとか、毒蛇に咬まれたときの呪文などである（ŚS. 136ff.）。

以上のように菩薩がその身体を守護する手段は種々あるが、いかなる場合も必要以上のものをむさぼってはならないのである。

常に正しくふるまい、あらゆることにたいして中庸を知らねばならない。この訓戒を守れば財物への配慮は困難なことではない。(四)

財物への配慮とは、財物や享楽の悪用、過大評価、過小評価をなくすことである（śś. 144－2）。これに続いて、前述の過剰な施与の禁止が説かれる。もし菩薩がたったひとりの人を導くために、多くの群衆にとって大きな損失があってはならない。そういう行為は菩薩の慈悲に反するからである。それゆえに、小さな善のために大きな善を犠牲にすることは、無駄に捨てることだといわれる（śś. 145）。

持戒、その(四)——功徳への配慮（第七章後半）

自分自身の果報に関心をもたないことにより、浄善（つまり功徳）への配慮が生ずべし。(五)の前半）

菩薩の持戒は、その功徳によって自分が天国に生まれるためでも、シャクラ神になるためでも、享楽のためでも、容姿端麗のためでも、名誉のためでも、そして地獄を恐れるためでもない。そうではなくて、かれはあらゆる有情の幸福のために戒を守るのである。そのためには、すでに他人に施与された（廻向された）功徳が、かれの煩悩に汚されて再びかれ自身のために取りもどされるようなことがあってはならない。それゆえに、かれは自分の功徳をも配慮しなければならない（śś. 147－1）。

さらにまた、自分の功徳を他人に廻向することによってもさらに功徳が積まれるが、その功徳の果報も自分のために期待してはならない（śś. 147－17）。それゆえに功徳への配慮を願う菩薩は、

施与したのちに後悔してはならない。その布施を広言してはならない。(四の後半)
罪悪は明らかにし、告白しなければならないが、功徳は隠しておかねばならないのである(SS. 148)。
利得や名声を求めてはならない。高慢な心を常に捨てるべし。菩薩は浄らかな信念を抱くべし。正法への疑惑を捨てるべし。(六)
以上述べられた功徳への配慮を、要約していえば、とにかく功徳を「菩提」にのみ廻向して、それ以外のものに向けないことである。ある経典に説かれる。
菩提にふり向けられた善根は、菩薩が菩提樹の下でさとりの座に着くまで消滅することはない。あたかも、大海の中へ流れ込んだ水滴が、数劫が経てもなくならないように。(SS. 158)

持戒、その(五)——身体の浄化(第八章) 第八章は身体の浄化を説く。
菩薩の身体が浄化されているならば、有情の享楽が道にかなったものとなろう。あたかも米が、精米され、正しく炊かれたときのように。(七)
菩薩の死体を食った動物が、死後、神々の世界に生まれ変る、ということがある。それもその菩薩の身体が浄化されていたからである。こういうわけで、菩薩は、有情の享楽のために、身体を浄化しなければならない(SS. 159)。もしその身体が浄化されていなければ、
雑草に取り囲まれた穀草は、生気がなくなり、成長がとまってしまうように、煩悩におおわれた仏子(菩薩)は増大することがない。(八)
身体の浄化とは、仏陀の教説に従い、努力して罪や煩悩を洗い清めることである。そうしなければ地獄におちる。

(ヌ)

この詩節から明らかなごとく、身体の浄化は、過去の罪を洗い清めることである。寂天はそのために四つのことを実践するように説くが、その中でももっとも強調されるのが、(1) 過去の罪を告白すること (vidūṣaṇāsamudācāra) である (*SS.* 160ff.)。『入菩提行論』にも「心の浄化」が説かれ、その細疏によれば、「罪の告白とは、要約すれば、過去になした不善行を後悔し、自分の非を責めてその罪を明らかにすること」(*BCP.* 95—23) である。他の三つは、(2) 罪の対治を実践すること (pratipakṣasamudācāra)、(3) 改心の力 (pratyāpattibala)、(4) 帰依の力 (āśrayabala) だとされる (*SS.* 171ff.)。その要旨は、菩薩は身心の浄化のために、罪を告白し、善行に恵念することにより過去の罪を対治し、不善行、特に殺生と偸盗から身を守ることにより改心の力を獲得し、そして最後に仏・法・僧に帰依することによって、過去の罪を償う、というのである。寂天のいう「身体および心の浄化」(ātmabhāvaśuddhi) は、結局、過去の罪悪の償いである。これで、「持戒」に関する訓戒が終る (第二一八章)。

5 忍耐の完成 (第九章)

忍耐すべし。法を聞くべし。森に遁世すべし。心の集中に専念すべし。不浄等を念ずべし。(ヨ)

忍耐がなければ法を聞く努力が続かない。聞法がなければ三昧の仕方が分らず、また煩悩を鎮める方法も分らない。それゆえに、まず聞法のために忍耐が必要である。しかし聞法を得ても、あちこち歩き回っていては心の集中は困難である。それゆえに森の中に遁世する必要がある。[23] しかし森に遁世しても心の集中に専念する必要がある。なぜなら、三昧に入った菩薩が得る成果はただひとつ、煩悩の断滅以外にはないからである。そのために、身体などの不浄なる

ことを念ずべし、と寂天は注釈する（ŚS. 179）。この詩節 (13) の「法を聞くべし」以下は、実はつぎの「精進」に関する記述であるから、その個所で再び述べられる（本文二六九ページ）。

忍耐（kṣānti）は三種類に分けられる。(1) 苦悩にたいする忍耐（苦悩を恐れずに受け入れること）、(2) 法を理解するための忍耐、(3) 他人から受ける害にたいする忍耐、の三つである。[24] 苦悩を恐れる人に (1) の忍耐が欠けているのはいうまでもないが、快楽を求める人も、不満のゆえに、忍耐の敵である絶望におちいる。忍耐の菩薩は絶望することがない。かれは快楽に心を傾けず、地獄での生存を思い、地獄を楽しみ、地獄の炎を恐れない。さらに忍耐の菩薩は得と失、名誉と不名誉、賞讃と誹謗、快と苦の八種の俗事に無関心である。「綿のごときもろさを離れた心」に (1) の忍耐は生ずる（ŚS. 179 —11ff.）。

つぎに (3) の忍耐を説く経典の長い引用がある[25]（ŚS. 184—9ff.）。菩薩が多くの人びとやマーラ達によっていかに傷つけられ、迫害されようとも絶対に怒らないのはなぜか。たとえかれの体が引き裂かれ、切り刻まれようとも、仏陀になろうという決意を捨てず、一切の有情への慈悲を捨てず、善法への心を捨てないのはなぜか。身体の苦痛は身体の変化（kāyavivartana）にすぎず、地獄での苦痛の百分の一にも及ばない。菩薩は地獄にも耐えうるのであるから、人びとによる迫害などによって正法を捨てたり、一切有情への慈悲を捨てるわけがない。菩薩が捨てるのは破滅をもたらす行為である。破滅をもたらす行為とは、身体への愛着であり、身体に依存することであり、身体に執着することである。身体を捨てれば破滅もなくなる。こうしてかれはいかなる迫害にも耐えるのである。

身体を捨てること、これがかれの「布施の完成」である。身体が切断されても一切有情への慈愛を捨てないこと、これがかれの「持戒の完成」である。身体が切断されても、切断する人びとの解放を願ってそれに耐えること、これがかれの「忍耐の完成」である。精進によって仏陀になろうという決意を断念することなく、輪廻に身をゆだねて、

善根の実践に努める、これがかれの「精進の完成」である。身体が崩壊しても仏陀になろうという決意を捨てず、菩提にのみ心を傾け、心の寂静のみを求める、これがかれの「禅定の完成」である。身体が切断されても、身体を幻にすぎぬものと修得して、それを無常、苦、無我、寂静と観ずること、これがかれの「知恵の完成」である（SS. 187）。

6　精進の完成（第一〇―一一章）

つぎに精進（vīrya）が説かれる。第一〇章は、詩節㈢の「法を聞くべし」という句の注釈である。忍耐の菩薩は、その精進をまず聞法に向けなければならない。聞法の人に知恵はやどり、知恵の人に煩悩の消滅があるからである。しかしここで、寂天はつぎの一見奇妙な『三昧王経』（IX―34）の一節を引用している。

いかに多くの法を修得しようとも、戒を守らず、その聞法に慢心するものがその博い聞法によって救われることは不可能である。かれは破戒によって地獄へおちるからである。[26]（SS. 189―5）

つぎに第一一章で「森での遁世」が説かれる。菩薩はつぎに森での遁世に精進を向けなければならない。森での遁世を称えるのは家庭生活や妻子への愛着を捨て、出離の生活を勧めるためである。

いかなる仏であっても、家庭に住んでいて、しかもこの最高の悟りに達したものは、過去にもいなかったし、現在もいない、また未来にもいないであろう。（SS. 193）

以上のように、寂天は「精進」を聞法と森での遁世との二つの主題で述べる。

貪・瞋・痴の三毒とその対治　森に遁世する菩薩は、つぎに「心の集中に専念しなければならない。」（詩節㈢）。心の集中（samādhāna）によって「禅定の完成」（dhyānapāramitā）に進むのである。かれはまず「不浄」を念じなければならない。煩悩は、主として、貪欲・憎しみ・迷妄（貪・瞋・痴）の三つである。そのうち、貪欲を引きおこす原因は美しい采女（janapadakalyāni）であり、逆に貪欲を対治するのは「不浄を念ずる」ことである。不浄を念ずるとは、毛髪以下尿までのものを含むこの身体を不浄なものだと念ずるのである（śś. 209）。別の経典はこうも説く。

知恵の完成に進んでいる菩薩は、身体を如実に知る。かれはこの身体が地・水・火・風の四要素にしかすぎないことを知る。（śś. 210―3）

憎しみを対治するものは「慈愛」（maitri）である。慈愛とは他人の幸福を願うことであり、愛欲や貪欲や偽善とは別のものである。三種の慈愛が説かれる。(1) あらゆる有情に向けられる慈愛、それは「発菩提心」に達してすぐの菩薩の慈愛である。(2) 法に向けられる慈愛、それは菩薩行（六波羅蜜行）に進んだ菩薩の慈愛である。(3) 何ものも対象にしない慈愛、それは「無生法忍」を得た菩薩の慈愛である（śś. 212）。こういう慈愛でもって菩薩は一切の憎しみを対治する。

迷妄を対治するものは「縁起」（pratītyasamutpāda）を見ることである。縁起とは、「無明によりて行あり、ないし、生によりて老死あり、しかし無明なければ行なし、ないし、生なければ老死なし」、と説かれる「十二支縁起」である（śś. 219ff.）。

以上の記述から明らかなように、寂天は禅定の完成を、まず、貪・瞋・痴の三毒を断ずるために、おのおの、不浄、慈愛、縁起を瞑想することだとしている。[27] しかし禅定の完成はこれだけではなく、それを補足するものとして「四念処」（第一三章）が説かれる。

四念処　「四念処」（smṛtyupasthāna）とは以下のごとき四種の憶念である。(1) 身体に関する憶念（śS. 228〜232）。(2) 感情に関する憶念（śS. 232〜233）。(3) 心に関する憶念（śS. 233〜236）。(4) 法に関する憶念（śS.236〜241）。このうち、最初の身体に関する憶念は、すでに前章で述べられた「身体を不浄と念ずる」ことであり、それに関する引用が本章でもなされる。

(2) 感情（受 vedanā）に関する憶念はつぎのように述べられる。

感情の本質を見抜く憶念に従事する菩薩は、快感に執着する有情を深くあわれむ。幸福は感情の生じないときにこそ可能である。かれはあらゆる有情の感情を鎮めるために、感情からは幸福はないと憶念する。しかしかれ自身は菩薩として、自分の感情をなくしてしまうのではなく、その感情の全てを有情への慈悲として感ずるのである。つまり、かれが快く感じるときは、貪欲におぼれている有情への慈悲を感じて自分の貪欲を捨てるときである。かれが苦しく感ずるときは、憎しみにひたっている有情への慈悲を感じて自分の憎しみを捨てるときである。かれが快でも苦でもない感情を感ずるときは、迷妄におぼれている有情への慈悲を感じて自分の迷妄を捨てるときである。かれは快を感じても楽しまず、苦を感じても憎まず、不快不苦を感じても迷妄とはならない。さらにかれはいかなる感情も無常であり、苦であり、無我であると知る。[28] かれは快感に無常を感じ、苦感にとげを感じ、不快不苦感に寂静を感ずるのである。実に、快なるものは無常であり、苦なるものは快であり、不苦不快なるも

のは無我である。（Ś. S232）

(3) 心（citta）に関する憶念はつぎのように述べられる。

心は色形のないもの（arūpa）であり、いかなる仏によっても見られないもの、つまり幻のごときものである。心は水の流れのごときもの、灯火のごときものである。心はあらゆる苦痛をもたらすがゆえに悪友のごときものである。心は、実は苦痛なのに快楽に見せかけるがゆえに、釣針のごときものである。心は、あらゆる善根を奪うがゆえに、盗人のごときものである。菩薩は心を探し求めて、かれの内にも、外にも、その両方にも、十八界の中にも、十二処の中にもそれを見出すことはない。そこでかれはたずねる。――心はどこから生ずるのか、と。対象がさきにあって心が生ずる、とすれば、心と異なる対象とは一体何なのか。それゆえに対象といわれるもの、それが心である。さらに、どうして心がそれ自身を知ることができるようか。刃が刃自身を切ることができないように、指先がそれ自身に触れることができないように、心が心自身を知ることはできない。こうして心は幻のごとく、実在しないものである。（ŚS. 234）

(4) 法（dharma）[29]に関する憶念はつぎのように述べられる。

ものの在りよう（saṃskāra）は無常であり、はかなく、粘土のままのつぼ（焼かれていないつぼ）のごとく、あるいは砂上の楼閣のごとく、壊れやすい。あらゆる存在はもろもろの原因に依存して生じている。相互に依存して存在している（つまりそれ自体としては存在しない）ことを愚者は知らない。芽は種子から生ずるが、しかし芽は種子と同一でもなければ異なったものだともいえない。こうして、ものの存在は無知によってのみ成り立つものである。それは真実には存在しない。火は二つの木片をすり合せると生ずるが、しかしだれも火の実体がどこにあるかを語ることができない。こうしてものの在りよう、つまり現象世界は、縁起であり、空である。[30]（ŚS. 237）

以上が菩薩の四種の憶念である。

8　知恵の完成——身体の浄化の完成（第一四章）

第一四章は「身体の浄化」(ātmabhāvapariśuddhi) という題名がついている。この主題は、すでに第八章で（本文二六六ページ）持戒の徳目の一つとしてとりあげられたものである。しかもこの章の内容は「一切法の空性」を説くものである。ということはこの章は「知恵の完成」(prajñāpāramitā) に相当するものである。寂天は「身体の浄化」なる主題のもとに、持戒の最後の部分（第八章）、忍耐（第九章）、精進（第一〇・一一章）、禅定（第一二・一三章）、そしてこの知恵（般若）の五つを説いている。思うに、第八章以下の主題となる「身体の浄化」とは、その前の「身体等の三つの守護、あるいは配慮」が「自制の道徳」(nivṛttiśīla) であるのにたいして、「積極的な道徳」(pravṛttiśīla) を意味するのであろう。ことばを換えていえばこういうことである。寂天は、菩薩の道徳を大きく「守護」と「浄化」とに分け、前者は第七章までに説かれる狭義の「持戒」であり、後者は第八章以下「知恵の完成」までを含むのである。「身体の浄化」のもとに説かれた「持戒」以下「禅定」は空性に立脚してはじめて完成されたものとなる。こう考えると、「知恵の完成」の章題が「身体の浄化」とされることが理解できる。

さて本章の内容であるが、「一切法の空性」はまさしく中観思想の最終的結論であり、これまで記述してきたような菩薩の実践とは簡単には結びつけがたい。「空性」に関する経典の断片的な引用を紹介してもあまり意味がないと思われるので、この問題は本巻の他の執筆者にまかせて、つぎの章に進む。

9　財物と功徳の浄化（第一五章）

まず「財物の浄化」(bhogaśuddhi) は、

正しい生活（正命）を浄化することによって、財物の浄化を知るべし。(三) の前半)

法にかなった方法で財物を受け取る菩薩が「正命」(samyagājīva) の菩薩といわれる。そういう菩薩は、施主にたいして身・語・意の三業において自制し、より多くの施物を得ようとして見せかけの態度をとったりしない。かれは施された物を自分の所有物として貯えることなく、修行者、バラモン、その他の人びとと分ちあう。財物の浄化とは、要するに、生活の糧を得るさいに、菩薩は正直で節度ある態度をとること、つまりは「正命」の実践である (śś. 267 ff.)。これはすでに詩節 (四) で説かれた「財物への配慮」(中庸を知るべし) の補足とも考えられる。ただその違いは、「財物への配慮」が菩薩が過剰な施与をすることを戒めるのにたいして、「財物の浄化」は逆に、かれが過剰に施与されることを禁ずるのである。

つぎに「功徳の浄化」については、

空性と慈悲とによって育まれた菩薩行（つまり六波羅蜜行）によって、功徳の浄化がある。(三) の後半)

空性と慈悲とによって育まれた菩薩行、たとえば、そういう布施は、「私」という意識が浄化され、「私のもの」という意識が浄化され、布施の動機もその果報への期待も浄化され、あたかも虚空のごとく平等で浄らかな布施のことである。虚空が何物にも妨げられずに広がっているように、そういう布施はただ菩提にのみふり向けられる。これが「布施の浄化」である (śś. 270ff.)。

「持戒の浄化」はつぎのように説かれる。菩薩の持戒は、虚空のごとく浄らかで、寂静で、慢心がなく、断絶がない。こういう持戒が浄化された持戒である。菩薩の忍耐は、虚空が何物にも妨げられないように、いかなる有情にも悪意を抱かずに耐えることである。虚空が平等に広がっているように、一切の有情に平等な心を抱いて耐える。こういう忍持が浄化された忍耐である（śś. 272）。

さらに、精進以下の浄化はつぎのように説かれる。

身・語・意の浄化、つまり身・語・意の空なることを知り、慈愛という鎧で身を固めて大慈悲心を捨てず、「具一切妙相」（sarvākāravaropeta）といわれる「空性の三昧」に入る。これが禅定の完成であり、菩薩行の浄化である。同様に知恵の完成も知るべし。正しい法輪を転じること、大涅槃を現示すること、そして何よりも菩薩行を捨てないこと、それもまた菩薩の対境（gocara）である。（śś. 272ff.）

以上のごとき「功徳の浄化」は、一言でいえば、知恵（般若）に裏づけられた慈悲行（菩薩行）の実践ということであろう。たとえば、浄化された布施とは空性の上に立った布施ということである。寂天が引用する経典には、「精進」および「知恵」の浄化に関しては何も具体的な記述が見られないが、六波羅蜜の一々についてよりも、六波羅蜜を全体として慈悲行とし、その功徳を「菩提」にふり向けるということであろう。『般若経』に説かれるように、「知恵の完成」すなわち空性の修得こそが、他の五つの波羅蜜を菩提に廻向するのである。

10　身体・財物・功徳の増大（第一六―最終章）

受け取る有情は数多いのに、このごく少量のものが何の役にたとうか。これだけでは最高の満足（仏位）を生み

出さない。それゆえに増大させねばならない。(三)

いかようにして身体を増大させるのか。体力と精神力を増大させることである。空性と慈悲とに育まれた（浄化された）布施から財物の増大がある。(三)

つぎに、「功徳の増大」はあらゆる増大の根本となるものである。

何よりもまず、努力して菩提への決意と意欲を堅固にし、慈悲を第一にして浄らかな功徳の増大にはげむべし。(四)

善行の定めを常時尊重して、崇拝等を、信仰等の帰依を、くり返しくり返し行なうべし。慈悲と仏陀を憶念することも。(五)

菩薩は無数にいる有情のために、その功徳をさらに増大させねばならず、そのためには「身体、財物、功徳」を増大させねばならない。この中でも、特に「功徳の増大」があらゆる増大の基本である。功徳の増大のために、再度、慈悲の重要性が説かれる。ある経典は、

世尊よ、菩薩はあまりに多くのことを学んではいけない。ひとつのことを十分に尊重してそれに到達すべきである。そういう菩薩は仏陀のあらゆる徳を所有することになる。そのひとつのものとは、大慈悲である。……たとえば、世尊よ、太陽が昇れば人びとは仕事に従事するように、大慈悲が生ずればその他の菩提への行が活動するようになる。(ŚS. 286—7)

と説いている。

つぎに、数々の善行が、「功徳の増大」のために称えられる。崇拝、罪の告白、供養、廻向、誓願が述べられ[31]、第一七章では、これらの善行によって、いかなる功徳が増大されるのかが述べられる。第一八章は詩節(五)の「仰信等」を注釈して、信仰（śraddhā）、尊敬（gaurava）、謙遜（nirmānatā）、精進（virya）の四つ、および信、勤（精進）、念、

定、慧の五根と五力による功徳の増大が述べられる。続いて慈悲と念仏の功徳が説かれて、最後に、仏・法・僧の三宝への憶念が説かれる。この章の題名が「三宝の憶念」となっているのは、ただこれだけの理由である。

11　功徳の増大の完成（最終章）

いかなるときにも「有情のために」である。世俗を離れた正しい布施と菩提心。これが、要約すれば、功徳の増大の原因である。(ㅅ)

正しい勤行（prahāṇa）は、常時、不放逸たることにより、常時憶念することにより、十分に意識していることにより、そして根本的な心の集中によって完成される。(ㅌ)

詩節 (ㅅ) は、これまで説かれた善行とはさらに別な、功徳の増大の因を述べる、と注釈される。その因とはすなわち、(1) いかなる場合にも有情のために菩薩行を実践する（Śikṣ. 348ff.）。(2) 完全に清浄な布施を実践する（Śikṣ. 350ff.）。(3) 菩提心、つまりあらゆる有情のために仏陀になろうと決意することである（Śikṣ. 356 ff.）。この三つによって菩薩の功徳は増大される。

最後の詩節 (ㅌ) にはつぎのような経典の引用がある。

善きこととして称えられるありとあらゆるもの、持戒や聞法や布施や、あるいは忍耐、これらの全ての根本となるのが、この不放逸ということである。（Śikṣ. 356—16）

「不放逸」（apramāda）に関しては、『入菩提行論』の第五章により詳しい記述がある。

病いに苦しむ人がいかなる活動にも耐えられぬように、これらの憶念（smṛti）と十分な意識（samprajanya）を欠

いた人は、いかなる菩薩行も不可能である。(*EC.* V—24)

不放逸というのは、憶念や「十分意識していること」(samprajanya) と同じ意味で用いられているが、寂天はそれを、

望ましいものの消滅と望ましくないものの到来を恐れて、そうならないように注意深くなること、あたかも気の短い王様に、あふれるばかりの薬用油の入ったつぼを持って、すべりやすい所を進む召使いの注意深さのようなものだ。(*SS.* 356—18)

と注釈している。そして最後に、エピローグとして、文殊菩薩への帰敬偈の引用でもって本書を結ぶ。

蜂の群のごとき濃紺の身に袈裟をまとい、色とりどりの香しく咲きほこれる花の輪を手に持ち、(一)

一瞬にして十方の仏国土を全て遊行し、その対抗する力は一切のマーラを取り除き、(二)

灼熱の地獄と餓鬼をよく寂める水を放ち、輪廻の深淵に沈まんとする有情の救済をのみ心に思う。(三)

世界中の眼にとっての喜びである威力と荘厳を具え、賢明にして、若々しく端麗で、人びとの驚嘆をさそう、(四)

マンジュシュリーという名前、そこは世界の幸福が積みあげられる所、まさしく一切の人びとが全身でもってくり返しくり返しかれに敬礼する。(五)

もろもろの苦にあえぐ人びとの慰めであり、喜びである。三界の住人の渇望の喉を満たす大雨雲、(六)

世間の願うたわわな果実を十方にふるまう如意の樹、願いを満たされ歓喜する世間にとっての蓮のごとき眼と称えられる。(七)

驚嘆させられ喜びで髪の毛を逆立てる幾百もの菩薩に賞讃される。そういうマンジュシュリーに私（寂天）はいく度もいく度も礼拝して敬礼す。(八)

苦を余すことなく癒す人、幸福の保護所をもたらす人、われわれの生命の全ての拠り所たるマンジュゴーシャよ、あなたに私は敬礼す。(九)

こうして、勝者の子の驚異を超えた所行の作詩をなし終えたいま、それによって得られた私の浄福、それによって、人びとに無限の幸福、果てしなき天空の果てまでも支配する大君主善逝の足もとに致るほどの幸福が、生じますように。(一〇) (SS. 365—1~366—2)

三　むすび

以上、詩節に沿って『学処要集』を要約したのであるが、それは、一口でいって、大乗仏教（中観に限らず）の倫理といえる。その中心は「慈悲」である。最初の詩節（本文二五四ページ）にその大乗倫理の核心が打ち出されているといえよう。もちろん、「無我」「空性」も同時に説かれてはいるが、寂天にとっては、「無我」がただちに他人のための「自己犠牲」の根拠となるのである。無我なるがこそ自と他の区別がなくなるのである。「布施」と「忍耐」において極端な自己犠牲が説かれてはいるが、しかしたとえば詩節(四)などには、仏教の伝統たる「中庸」ということも説かれている。「施与」と「守護」とはわれわれには両立しえないようにみえるが、寂天にとっては何の問題もない。両者ともに、「いかなる場合にも、ただ有情のために」という基盤の上にあるのである。換言すれば、これが「空性」に立脚した、浄化された「布施」であり、浄化された「持戒」である。かれにとっては、「空」も「慈悲」も「六波羅蜜行」も全て同じ所をめざすのである。菩薩の知情意は全て「ただ有情のために」という点に集約されるのであるか

ら。

(1) 寂天、七世紀後半の人とされる。著作は『学処要集』『入菩提行論』および『経集』(*Sūtrasamuccaya*) の三つがあると伝えられるが、『経集』の原文はまだ発見されていない。寂天の伝記や著作について詳しいことは、金倉圓照訳『悟りへの道』の解題、荻原雲来『荻原雲来文集』四六一頁参照。

(2) この問題については、L. de la Vallée Poussin の "Bodhisattva": Hastings, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, pp. 752-753 参照。

(3) 『学処要集』は以後 *ŚS.*『入菩提行論』は *BC.* と略記する。*ŚS.* 1—10 (一頁一〇行目) 参照。*ŚS.* は Bibliotheca Buddhica I.

(4) 金倉、前掲書、一三九頁。

(5) C. Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, Introduction 参照。ベンドールは詩節 (カーリカー) 自体も、そのいくつかはむしろ引用文献に沿って作詩されていると述べる。

(6) *BC.* および *BCP.* (*Bodhicaryāvatārapañjikā*) は Boddhist Sanskrit Texts—No. 12.

(7) *ŚS.* 18—8.「それゆえに、以下のごとく身体と財物と功徳に関して、順次に、施与と守護と浄化と増大を、正しい順序で修習すべし」。

(8) 最初の詩節は『入菩提行論』第八章の第九六詩節と同じものである。

(9) 種性とは「生まれつきの血統に属する」という意味であり、菩薩の場合には、すでに生まれながらにして仏性を有することである。これが発菩提心のために必要であるというのは、小乗の聖者は阿羅漢という低い位がすでに決定されているから、発菩提心の機会はありえないからである。Poussin 前掲論文 (p.745)——「たとえばまだ卵の中にあってもガルダ鳥の胎児は他の鳥とは異なった大きな鳥になることが決まっているように、未来の菩薩も、菩提心を発する前でも、菩薩の種性に帰属しているのである」。長尾雅人『中観と唯識』五二六頁参照。

(10) Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, p. 50. この引用はダヤルの記述の逐語訳ではなく、必要な点のみを訳したものである。

(11) Poussin 前掲論文、p. 745. 参照。

(12) 注（9）参照。

(13) この経典では「発菩提心」が曖昧な意味で用いられている。この「菩提心」は後述の「劣った信解」に相当する。

(14) 後述のごとく寂天は「発菩提心」を二種類に分ける（*BC.* I—15）が、かかる恐れのある菩薩は、たとえ「すぐれた信解」を得ていても、まだ「菩提を願う」段階にあるのである。

(15) ここに引用されている経典は、「菩提心」とだけ述べているが、以下の記述からすると「信解」も含めて解すべきだと考える。

(16) Poussin 前掲論文（p. 745）によれば、adhyāśaya は adhimukti のつぎの段階とされる。

(17) H. Dayal 前掲書（p. 175）によれば、こういう過剰な身体の布施は『菩薩地』の著者によって修正される。かれは菩薩の心が浄らかであれば自分の身体や肢体を捨てる必要はないと考えるのである。寂天も同様の考えをのちに述べている。

(18) H. Dayal 前掲書（p. 63）。善き指導者は「種性」や「慈悲」のように菩提心にとって欠かせないものである。kalyāṇa-mitraparigrahasampad.

(19) 小乗と大乗にそれぞれの五逆罪がある。小乗の五逆は、(1) 母を殺す、(2) 父を殺す、(3) 阿羅漢を殺す、(4) 僧団を分裂させる、(5) 如来の身体から血を流させる（*SS.* 60—3）。大乗の五逆は、(1) 霊廟を破壊し経像を焼き、三宝の財宝を奪うか、人に奪わせる、(2) 三乗の法を誹謗する、(3) 出家者の修行を妨げたりそれを殺したりする、(4) 小乗の五逆の中の一つを犯す、(5) 業報を信ぜず十悪業道をなす。ここで述べられている「灌頂の王族にとっての五つの根本罪悪」とは、「大乗の五逆」なのである。

(20) 十悪業道とは、殺生、偸盗、邪婬（三つの身業）、妄語、両舌、悪口、綺語（四つの口業）、貪欲、瞋恚、邪見（三つの意業）である（*SS.* 69—75）。

(21) 憶念についてはのちに再び寂天の解説（本文二七七ページ）がある。*BC.* Chap. V. 参照。

(22) *BC.* V—85. 三衣を手離すことを禁じている。

(23) H. Dayal. (p. 45) によれば、初期の大乗は社会生活と隠遁との両方を同程度に重視していたが、のちの大乗は「森での遁世」という小乗の理想にもどった、と述べている。

(24) この三つの忍耐について、Poussin (前掲論文 p. 751) は、(2) の法忍が大乗では、音声忍、柔順忍、無生法忍の三つに分けられたと記すが、寂天はこの「三法忍」にはふれていない。

(25) 前注 (24) で注意したごとく、(2) の法忍に関する経典の引用はない。

(26) C. Bendall (p.189) note: "The reading of Skt. and Tib. are alike doubtful in these gāthās" この偈の śīla は vīrya の意味なのだろうか?

(27) Poussin (p. 752) は、*Madhyamakāvatāra* は禅定の主題として「四聖諦」と「二諦」を説く、と記すが、寂天はこれらに言及しない。

(28) 四念処の定型は、身体を不浄、受を苦、心を無常、法を無我と憶念する、とされる。

(29) ここでの「法」は、いわゆる「教え」という意味ではなく、「存在するもの」というような意味である。Dayal, p. 100 参照。

(30) 「心」と「法」の憶念、つまり「無常」と「無我」の論証は本巻の他の章で明確にされている。

(31) これらの著作については金倉圓照、前掲書第二章、参照。

参考文献

Cecil Bendall, *Śikṣāsamuccaya*, Bibliotheca Buddhica I. Biblio Verlag, Osnabrück, 1970

P.L. Vaidya, *Bodhicaryāvatāra*, Buddhist Sanskrit Texts—No. 12, Mithila Institute, 1960

Cecil Bendall and W.H. Rouse, *Sikṣāsamuccaya* (English Translation), London 1922

Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, 1970

Hastings, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva"

金倉圓照訳『悟りへの道』平楽寺書店、一九六五年

Ⅷ　チベット仏教の中観思想

原田　覚

一　チベット学の現状

チベット学の研究環境は近年、特に一九五九年にダライラマ十四世がインドに亡命して以来、急激に変化してきた。その変化は亡命チベット人の活躍と、利用しうる資料の著しい増加において特に顕著である。多くの研究者がインドやネパールなどを訪れて、亡命チベット人を貴重な研究協力者、あるいは研究対象そのものとしているだけでなく、かれらを自国の研究機関などに招いて研究を進めている。さらにそうしたチベット人自身が研究者となり、研究活動を開始する例も出はじめている。

一方、資料の面では、実際にチベットやラマ教文化圏から将来されたものが、従来その中心をなしていたが、それらの目録が次第に完備してきた。それとともに十数年来、インドなどにおいて文献の複製出版が非常に盛んとなり、従来に較べてその利用が飛躍的に容易になってきた。それらの複製本は当然玉石混淆しているが、かつてはほとんど入手不可能と考えられていた文献も多数見出すことができ、それらを利用した優れた研究も公にされ始めている。

以上のような研究環境の急激な変化は、日本にも当然波及しており、さらに中国チベット自治区との交通が容易になる兆しも一部には見え、今後いっそうの変化が生じることもありうるであろう。

二　ツォンカパ以前の中観思想

1　吐蕃仏教と中観

仏教がチベットへ流伝した経緯については、さまざまな伝承が伝えられている。しかし吐蕃王国に仏教が本格的に導入されたのは、ティソンデツェン王（Khri sroṅ lde brtsan; 七四二―七九七）の治世と考えられ、当時チベットに招かれたシャーンタラクシタ（Śāntarakṣita）等はサムエ寺（bSam yas）の定礎（七七五）を行ない、最初のチベット僧である「試みの六人」（Sad mi drug）の授戒（七七九）を行なった。その後カマラシーラ（Kamalaśīla; ―七九七）が招かれ、「サムエの宗論」において摩訶衍を論破した（七九四）。

仏典の学習や翻訳も、こうした時期に本格的に開始されたと考えられるが、シャーンタラクシタとカマラシーラは中観派（dBu ma pa）の論師であり、すでにその初期から、中観派はチベット仏教に多大の影響を与えたと考えられる。八一四年に成立した『（二巻本）語合』（『北京版』一四四巻、五八三三番）によれば、新（欽）定語（skad gsar gcad）の制定に際しても、

大（乗と）小乗の典籍でどうであるかと、古の大師ナーガールジュナ（Nā garju na）とヴァスバンドゥ（Basu bandu）などがどう説くかと、梵語文典（byakara ṇa）の文法の規則でどういうふうになるかとも比較して、（73―

として、制定の基準にナーガールジュナ（Nāgārjuna）の名を挙げている。

また吐蕃期に成立（八二四／三六）した現存最古の経録である『デンカルマ目録』（『北京版』一四五巻、五八五一番）の「中観の論書」（149—4—5〜150—1—3）の項目には三三（／六）の論書が記載されており、その中にはナーガールジュナの『中論頌』（『北京版』九五巻、五二二四番）と、その注釈『般若灯論』（同、五二五三番）、『仏護注』（同、五二四二番）、『無畏注』（同、五二二九番）などのルイゲンツェン（Klu̍i rgyal mtshan）の翻訳、シャーンタラクシタの『中観荘厳頌』（同、五二八四番）と『（自）注』（同、五二八五番）やカマラシーラの同書の『細疏』（同、五二八六番）などのイェシェデ（Ye ses sde）の翻訳、あるいはカマラシーラの『中観明』（同、五二八七番）などのペルツェク（dPal brtsegs）の翻訳などが含まれている。

『語合』の編纂に関わるため、イェシェデは九世紀最初の四半期を中心に、ペルツェクは『デンカルマ目録』の編纂に関わるため、同第二の四半期を中心に活躍したと考えられる。ルイゲンツェンは共訳者との関係によるかぎり、ペルツェクやさらにルイワンポ（Klu̍i dbaṅ po）の先輩とも考えられる。この三者は吐蕃期の三大翻訳師カ・チョ・シャン（sKa Cog Shaṅ [gsum]）：ペルツェク・ルイゲンツェン・イェシェデ）として並び称されるが、翻訳以外に著作活動も行なったことが『デンカルマ目録』やプトン（Bu ston；一二九〇—一三六四）の『仏教史』（『同全集』二四、206b5〜209a1）、あるいはツクラクテンワ（gTsug lag ḥphren ba；一五〇四—一五六六）のそれ（『学者の宴』ja 124a7〜125a3）から知られ、チベット大蔵経中にそのいくつかが伝えられている。しかし中観に関するものは、ほとんど伝えられていない。

2　宗義書にみられる中観思想

『見差別』　イェシェデの著作である『見差別』(『北京版』一四五巻、五八四七番)が大蔵経中に伝えられているが、敦煌チベット資料 (Pt. Nos. 814, 815, 820; St. Nos. 692, 694) の発見によって、蔵経本は乱 (落) 丁本を版本にしたものであることが明らかとなった。

Pt. No. 814 に従うならば、同資料の正式な題名は冒頭の『外界の対象は存在すると説く者などの見解の区別と、三乗と三身など(で)、諸師から聞いたこと、仏語たる経部と論書の中にある意味を要略のみ備忘録としたもの』(1a1〜3) であり、シャーキャチョクデン (Śā kya mchog ldan; 一四二八—一五〇七;『同全集』四、『中観の現われ方』7b5) やチャンキャ二世 (lCaṅ kya Rol pahi rdo rje; 一七一七—一七八六;『宗義書』kha 135b) などが、同資料を『見解の備忘録』(*lTa bahi brjed byaṅ*) と略称したのも頷ける。著者から考えて、同資料は九世紀初頭を中心とするチベット中央の仏教学を解明する基本資料であるが、その文頭 (1a3〜9b1) にはインド仏教の宗義が述べられている。

その内容は、小乗 (1a3〜3a1) と唯識派 (3a1〜4a5) と中観 (4b1〜9b1) に大別され、中観の歴史を、

昔、中観の師たる阿闍黎ナーガールジュナ (Na ga rdsu na) と、アールヤデーヴァ (A rya de ba) が中観の論書をお造りになり了って、二種に分けられることもなかった。その後に阿闍黎アサンガ (A saṅ ga) と、ヴァスバンドゥ (Ba su ban du) が唯識派 (rNam par śes pa tsam du smra ba) の論書をお造りになって、外界の対境はないが識そのものが対境として現われると論証し、清浄で無二の識は勝義としても存在すると論じたが、のちに中観の師バヴヤ (hBaḥ phbya) という、阿闍黎ナーガールジュナの考え方の秘訣が備わった、成就を獲た方がおい

でになり（その）方が、唯識派を論駁して、阿闍黎ナーガールジュナがお造りになった『中論頌』（*dBu maḥi ka ri ka*）の注釈たる『般若灯論』（*Śes rab sgron ma*）といわれるものと、『中観心論』（*dBu maḥi sñiṅ po*；『北京版』九六巻、五二五五・六番）といわれるものをお造りになり、そして、中間の師シャーンタラクシタ（Śan ta rag śi ta）という方が、阿闍黎アサンガがお造りになった唯識と（論ずる）論書たる『瑜伽論』（*rNal ḥbyor spyod pa*；『北京版』一〇九一一一一巻、五五三六―五五四三番）に依って、世俗としてかれの考え方と一致し唯識と論証し、勝義として識も無自性であると論ずる中観の論書たる『中観荘厳論』（*dBu maḥi rgyan*）と言われるものをお造りになって、わずかに一致しない二つの中観の論書（の）考え方が生じたので、阿闍黎バヴヤ（hBaḥ phya）がお造りになったものにたいしては、経部行の中観（mDo sde spyod paḥi dbu ma）と名付けた。阿闍黎シャーンタラクシタがお造りになった（bzad/mdsad）ものにたいしては、瑜伽行の中観（rNal ḥbyor spyod paḥi dbu ma）と名付けた。（4b1～5b1）

と述べている。

以上の内容は、後代の宗義書に見られる根本中観派（gShun phyi mo dbu ma pa）と、中観自立派（dBu ma Raṅ rgyud pa）の歴史に相当する。ナーガールジュナとアールヤデーヴァが根本中観派に相当するが、両者の宗義は「世俗としては幻と同程度に生が存するが、勝義としては自と他（と）両者と、無因（のいずれ）からも生じえなくて、自性は無い」（5b2～3）と理解されている。瑜伽行中観と経部（行）中観が中観自立派に相当し、前者は「世俗として唯識派と一致して、……勝義として……その心も無我と悟るべきであって、」（5b4, 6a3～b1）と理解され、後者は「外（と）内の一切の事物は……世俗としては因（と）縁から生ずるので、幻程度に存するが、勝義としては自と、他（と）両者と、無因から生じえない」（7a2～3）と理解されている。

以上の宗義の概観から明らかなように三者の勝義は、自と他と自他と無因のいずれからも生が成立しえないとする、いわゆる四句分別である。一方、世俗について見るならば、ナーガールジュナと経部中観がまったく同一の文脈であるのにたいして、瑜伽行中観は唯識派と同一視されており、シャーンタラクシタにたいする（中観と唯識の）中間の師のいわれとも思われる。

また教判の立場である宗義の解説において、歴史の解説の順序を逆転して、経部中観を後置して最高のものと位置づけ、さらに経部中観の宗義に続けて、

阿闍黎カマラシーラ（Ka ma [la] śi la）がお造りになった中観の論書たる『中観明』（*dBu ma snaṅ ba*）というものの中には、二種の中観は世俗としてわずかに一致しないが、勝義として外（と）内の一切の事物は、無自性であると考えて同様であるので、矛盾はないとある。（9a4～b1）

と結んでいる。

経部中観にたいする高い評価は、ナーガールジュナにたいする当時の評価と表裏をなすと考えられるが、ひとつの問題が残される。すなわち、すでに見たようにシャーンタラクシタとカマラシーラは吐蕃仏教に大きな影響を与え、また伝承によれば両者は師弟の関係にあるにもかかわらず、瑜伽行中観が一段低い評価を与えられ、典拠とされる『中観明』もそれを是認するごとくである。この問題を解決する直接の論拠は現在何も得られないが、『見差別』の正式な題名に見られるごとく、この評価のしかたはイェシェデの勝手な解釈なのではなく、インド仏教になんらかの典拠があると考えられる。だとするならば、カマラシーラ、あるいは歴史に埋没した何者かが経部中観を唱導し、吐蕃の仏教学を整備した可能性を十分考慮せねばならないであろう。

その他の宗義書と教義書　チベット大蔵経中にはこのほか、ペルツェクの『見次第』(『北京版』八三巻、四七二四番、同一四四巻、五八四四番)があり、中観に関して、その中で、

瑜伽中観(派)は世俗は(唯識派と)一致し　勝義は空で不生(と)考える　経部(中観派)は世俗は幻程度(に)諸対境が顚倒して現われると見て　勝義として(有無の)二辺を離れた　中観を偉大と考える。(87—3—8～4—1; 128—3—1～2)

と述べ、両中観の序列は変わらない。また他のいくつかの敦煌チベット資料に見られる宗義の解説においても、この事情は同じである。

ただ注意すべきは、『見差別』が両中観のおのおのに各一論師の名を挙げ、両論師の思想を弁別して、それぞれ経部中観などの呼称を付す文脈であるのにたいして、他の資料にはこの傾向が必ずしも明確でないことである。むしろたとえば後代の宗義書がカマラシーラを瑜伽行中観派に含めるごとく、両中観をそれぞれ独立した学派として記述しているとも読みうる場合がある。また宗義を説く敦煌資料の中にはチベット文禅資料と連書されているもの(Pt. No. 116; Pt. 121, St. Nos. 260, 666, 817; Pt. No. 812)があり、さらに『見差別』は法成の『稲芊経疏』(大正蔵八五、二七八二番)に取意的に漢訳、引用されている。

さて最後に、吐蕃の三大翻訳師達の共訳者としてその名が知られ、中観の論書の翻訳に大きな貢献をしたジュニャーナガルバ(Jñānagarbha)の著作とも考えうる敦煌資料(Pt. Nos. 68, 120)を掲げる。

大乗中観の見解(*Theg pa chen po dbu mahi lta ba*)。師ジュニャーナガルバ(Gña(h) na ga rba[/gar ba])が論じたもの。大乗中観は見解が一切の差別の内で最高でありまして、大乗中観の考え方は世俗として無始のときから、心が転ずる差別の中で、阿頼耶識と、その所縁たる心と心の影像とも申し、能知と所知とも申し、鏡と映像

とも申し、能取と所取とも申し、心と対境とも申し、内と外（の）縁起とも申しますものは、たとえば物体と影像のごとく、あるいは、身体と影のごとくでありまして、同一そして別異と説きますこともありません。心から生じたものでもありませず、心に顚倒してでもございません。心そのものでもありませず、心以外のものでもありませんので、煩悩の力の結果の縁から現われた無我なる法と人、常と断などの辺と離れたもの、幻（と同）程度に施設いたしましたものに、勝義として自性はございません。生と滅などの辺と離れたことを一切の言説から脱したこと（と）、聖者方の個々（の）自証の法を法性と見ることでありまして、唯識と見る辺そして対境が存すると見る辺と離れたので、中観であります。

そこで同一と見て（世俗と勝義）両方の諦として唯識と考えます者は、（唯）識（派）であります。別異と見て両方の諦として、心と対境（の）両方がございますと考えます者は、声聞であります。そのように聖教（lus/luṅ）の中でも、

世俗として　識とで五の蘊　とは芭蕉の影のごとく　顕現は夢（や）影像（と）同じであり　認識によって分別してはならない　星宿は微かな灯と　幻は露（の）滴（と）同じであり　夢は雷と雲のようであり　有為をそのように見ねばならない　色は泡沫（dbu brdoṅ pa/brdos）（と）同じであり　受は滴（と）等しく　想は陽炎（と）同じであって　諸行は芭蕉のごとく　識は幻のようである、

と釈迦牟尼（śi mahi gñan/gñen [gyur]）が仰せになった。勝義としては無滅、無生、無断、無常、無来、無去、異義でなく、一義でない（八不偈）、と仰せになり中観の論書の中でも、この意味そのものを広く論じそれは声聞……（欠）と、（唯）識（派）の辺と離れたので、中観であります（以下欠）。（Pt. No. 68, bg～d15）

3　ラン＝ダルマ王の破仏とその後の復興

破仏と仏教後伝期　ラン＝ダルマ王（Glaṅ Dar ma; 八〇九―八四二）の治世（八四一―八四二）に至って吐蕃仏教は破仏を受け、また吐蕃王国そのものが分裂し、崩壊の道を辿ることとなる。

チベットの仏教史書類はラン＝ダルマ王以前を仏教の前伝（期）（sṅa dar）、分裂以降を後伝（期）（phyi dar）に区分し、後者を中伝（期）（bar dar）と後伝期に区分する場合もある。ラン＝ダルマ王以降、リンチェンサンポ（Rin chen bzaṅ po; 九五八―一〇五五）に至る間の仏教事情も次第に明らかとなってきているが、それらは律の伝持に関連するものが中心となり、中観に関してはほとんど知られるところがない。

この時期の律の伝持が後代問題とされるのは、仏教信仰の立場からそこに間断を認めまいとする意識とともに、前伝期には一定の規制を受けていた（『語合』73―4―6～8;『学者の宴』ja 105b1～3）タントラが、その規制を脱してこの時期にある程度の流行を見たため、そうしたタントラ仏教への反発があるかと考えられる。

吐蕃以来のタントラ仏教はニンマ派（rÑiṅ ma pa）と総称され、ロンチェンラプチャンパ（Kloṅ chen rab ḥbyam pa; 一三〇八―一三六三）によって集大成される。またリンチェンサンポ以前に翻訳され、ニンマ派の依用する古タントラ（gsaṅ sṅags rniṅ ma）にたいして、かれ以後のものを新タントラ（gsaṅ sṅags gsar ma）と称するが、この後伝期の翻訳にチャンドラキールティ（Candrakīrti）の主要な論書が全て含まれるのである。すなわち『中論頌』の注釈『明句論』（『北京版』九八巻、五二六〇番）、アールヤデーヴァの『四百論』（同、五二四六番）の『広注』（同、五二六六番）、『入中論』（同、五二六一―三番）などであり、以上の三種はいずれもパツァプ＝ニマタク（(s)Pa tshab Ñi ma grags; 一〇

五五一）によって翻訳、校訂された。

チャンドラキールティは周知のごとく、中観自立派に対立する帰謬派（Thal hgyur pa）の論師とされ、のちにチベットでは顕教学、中観派の中で最高の教判的評価を受けるのである。ナーガールジュナの『六十頌如理論』（同、五二二五番）の『注釈』（同、五二六五番）もかれの論書であり、イェシェデによって翻訳されているが、すでに見たように吐蕃の中観には影響を与えていない。

『入中論』の翻訳者パツァプ　さて、パツァプについてシュンヌペル（gShon nu dpal；一三九二―一四八一）の『青史』は、

パツァプ＝ニマタクは、パンユル（hPhan yul）に上（と）下のパツァプがある（うち）の上の人で、若いときにカシミール（Kha che）においでになって、サジュニャーナ（Sadzñā na）の二人のご子息などの沢山の学者に法をお聞きになり、一三年（間）学習なさってからチベットへお帰りになったとき、剃髪した僧侶の長が猪の背と言う大きなトルコ石（の）盤を献じて、カンワペル（Gaṅ ba spel）がお造りになった『倶舎注疏』（*mDzod kyi hgrel bśad*；『北京版』一一七巻、五五九四番）を翻訳するようお願いしたので善ろしく翻訳した。

パンユルにお帰りになった時期、所化の者はあまり多くはなかったとき、善知識シャルワパ（Śar ba pa；一〇七〇―一一四一）が自分のたくさんの学僧をかれのところに中観を学ぶために送ったので、それから中観の講義が善ろしく始まって学僧がたくさん育てられた。『中論』『入中論』『四百論』（*rTsa ḥJug bShi*）（の）三、『六十頌如理論』（*Rigs pa drug bcu pa*）などの阿闍黎チャンドラ（キールティ）（Zla ba [grags pa]）がお造りになった注釈などを善ろしく翻訳し、のちにラモチェ寺（Ra mo che）で学者カナカバルマン（Ka na ka va rma[n]）と一緒

にマガダ（Yul dbus）の本と一致するようにも改訂した。『空七十論』（*sTon ñid bdun bcu pa*; 同九五巻、五二七番）にたいして阿闍黎チャンドラがお造りになった偉大な注釈で、アバヤ（A bha ya）とヌル＝ダルマタク（sNur Dharma grags）が翻訳したうちで、パツァプが学者ムティタ（Mu ti ta）と一緒にその注釈の上（巻）から二巻余りの翻訳を改訂した。……

諸弟子のうちでツァンパ＝サルポェ（gTsaṅ pa Sar spos）、マチャ＝チャンチュプイェシェー（rMa bya Byaṅ chub ye śes）、ダル＝ヨンテンダク（Dar Yon tan grags）、シャン＝タンサクパ＝イェシェージュンネー（Shaṅ Thaṅ sag pa Ye śes ḥbyuṅ gnas）（の）方々をパツァプの四子と称する。その方々に依ってウー（dBus）（と）ツァン（gTsaṅ）に中観の論が広まった。特に阿闍黎チャパ（Phyva pa; 一一〇九―一一六九）の大獅子マチャ＝チャン（チュプ）ツォン（ドゥー）（Bayḥ [chub] brtson [ḥgrus]）がパツァプに中観と『秘密集会』（*hDus pa*; 同三巻、八一番）（の）両方をお聞きして、ヤルルン（Yar kluṅs）の上（と）下の地に寺を移し中観の論説を永遠になさった。ツァンタンパ＝ゲルワペル（bTsan thaṅ pa rGyal ba dpal）などのたくさんの弟子ができて中観が広まるようになさった。

マチャ＝チャンツォンはク（Khu）翻訳師ドデパル（mDo sde ḥbar）と、カシミール（の）ジャヤアーナンダ（Dza ya ā nanda）（の）二方にとっても弟子であって、……他にも中観に関してテキストをたくさんお造りになったようである。シャン＝タンサクパは、タンサク寺を建立してから中観の講義を善ろしくなさって、……タンサク寺で今日に至るまでかれに依って中観の論説が続き断絶しないでいる。ウー（と）ツァンのたくさんの優れた善知識によっても広まるようにされ、中観にとって利益が大きい。シャン＝タンサクのあとにドムトン（ḥBrom ston）（?）……（二五名）……座主ロドペルリンパ（Blo gros dpal rin pa）に至るまで『明句論』（*Tshig gsal*）、『入中論』

(*hJug gi hgrel chen*)（の）両方を典拠として論説をなさっているのである。

タンサク寺（の）方々は自己（の思想）のインド人の相承を説く場合、トゥプパイワンポ（釈迦; Thub paḥi dbaṅ po）、師ダチェンシン（羅睺羅; sGra gcan zin）、ナーガールジュナ（Klu sgrub）、チャンドラキールティ、マンジュキールティー（Ma ñdzu ki rti）、デーヴァチャンドラ（De ba tsandra）、婆羅門リンチェンドジェ（Rin chen rdo rje）、パラヒタ（Pa ra hi ta）、マハースマティ（[Ma] ha su ma ti）、パツァプ翻訳師と論ずる。（cha7b4～8b4）と述べており、省略した部分にはそれぞれの中観関係の著作などが挙げられている。しかしパツァプから相承された中観の思想、あるいはその歴史は今後の研究課題として残されている。

4　チベットの中観思想の成立と展開

宗派の興起　仏教の後伝期は、以上のような翻訳活動が盛んになるとともに、チベットの各宗派が成立した時期でもあった。

古タントラとドクミ（hBrog mi）翻訳師（九九三―一〇七四）の道果説を伝持していたコン＝コンチョクゲルポ（hKhon dKon mchog rgyal po; 一〇三四―一一〇二）は一〇七二／三年サキャ寺（Sa skya）を建立し、サキャ派の基礎を築いた。かれの三代あとにサパン＝クンガーゲンツェン（Sa paṅ Kun dgaḥ rgyal mtshan; 一一八二―一二五一）が現われ、シャーキャシュリーバドラ（Śākyaśribhadra; 一一二七―一二二五）に師事し、新タントラさらに顕教の影響を受けた。マルパ（Mar pa）翻訳師（一〇一二―一〇九七）はインドなどでナーローパ（Na ro pa）、マイトリパ（Mai tri pa）などに師事し、カーギュ派（bKaḥ brgyud pa）の祖と仰がれるにいたった。ドムトン（hBrom ston; 一〇〇四―一〇六

四）は入蔵したアティーシャ（Ati śa; 九八二―一〇五四）に師事し、カーダム派（bKaḥ gdams pa）の祖と仰がれ、同派はのちにツォンカパ（Tsoṅ kha pa; 一三五七―一四一九）の改革を受け、ゲルク派（dGe lugs pa）に吸収されてしまう。

これらの諸派と中観の関わりについて、ゲルク派のチャンキャ二世『宗義書』（kha 14b3～21a5）ではつぎのように略述している。

リンチェンサンポの見解は無住中観（Rab tu mi gnas paḥi dbu ma）と言われるが、アティーシャは中観帰謬派にもとづき、当然カーダム派もそれに従っている。ゴク（Ṅog）翻訳師伯甥の二方などは瑜伽行中観であり、チョナン派（Jo naṅ pa）は中観と唯識のいずれでもない。パツァプによってチャンドラキールティの思想が広まったが、ドクミ等の翻訳師達も中観である。サキャ派も帰謬派と考えられるが統一がなく、サパンは無住中観派で、レンダーワ（Red mdaḥ ba; 一三四九―一四一二）はチャンドラキールティに依り、ツォンカパと一致している。シチェ派（Shi byed pa）も基本的には帰謬派であり、カーギュ派のマルパ、ミラレパ（Mi la ras pa; 一〇四〇―一一二三）も同じである。同派のガムポパ（sGam po pa; 一〇七九―一一五三）、パクモドゥパ（Phag mo grub pa; 一一一〇―一一七〇）、ディクンパ（hBri khuṅ pa; 一一四三―一二一七）も波羅蜜乗を重視した。

以上のごとく概説したのち、チョナン派とタクツァン（sTag tshaṅ）翻訳師（一四〇五―）に再度批判を加え、タンサクパなどのツォンカパ以前の見解には誤りが多く、ツォンカパによって誤りない規矩が確立したことを讃えている（kha 21a5～26b1）。このような見方は同じゲルク派のトゥカン（Thuḥu bkwan; 一七三七―一八〇二）の宗義書『水晶鏡』（『同全集』ニ）、ロントルラマ（Kloṅ rdol bla ma; 一七一九―一八〇五）『中観法門』（『同全集』ta 10a3～17a4）などでも基本的に同様に示されている。ただ以上の諸資料はいずれもゲルク派のものであり、当然それらの内容は今後一一検証を経なければならないであろう。

さてアティーシャはリンチェンサンポとともにチャンドラキールティの『三帰七十』(『北京版』一〇三巻、五三六六・五四七八番)、ナクツォ(Nag tsho; 一〇一一―)とともに同『五蘊論』(同九九巻、五二六七番)を翻訳しているが、同じくナクツォなどとともにバヴヤの『宝灯論』(同九五巻、五二五四番)、『中観心論』(同九六巻、五二五五番)と自註『思択炎』(同、五二五六番)を翻訳し、このバヴヤの教学がゴク翻訳師伯甥のサンプのネウトク寺(gSan phu Neḥu thog)に伝承された。チャンキャ二世などによれば『宝灯論』の著者は『中観心論』のそれとは別人のバヴヤであるとされるが、ナクツォは以上のほかにもバヴヤ『摂中観義』(同、五二五八番)、チャンドラキールティ『入中論頌』(同九八巻、五二六一番)などの翻訳を行なっている。

以上の翻訳はパツァプに先立つものであり、ツォンカパを始めとするゲルク派の主張によれば、アティーシャの主著たる『菩提道灯』(同一〇三巻、五三四三・五三七八番)とその『細疏』(同、五三四四番)の道次第がツォンカパ以下に伝承し、かれの道次第は帰謬派を基礎とする(らしい)と言う。アティーシャの思想とともに、この後伝期に自立派と帰謬派の設定がなされた経緯、さらに自立派の両中観派の内で瑜伽行派がより高く評価され、吐蕃期のものから逆転した経緯が明らかにされねばならない。

帰謬派の系譜　後伝期に成立した各宗派や寺院においては、師資相承の系譜を重視する傾向があった。それは上来見てきた仏教史書類や宗義書にも反映されているが、さらに祈願文、伝記集、聴聞録など広範なチベット資料中にその影響を見出しうる。サキャ派(ゴル寺派)のクンガーサンポ(Kun dgaḥ bzaṅ po; 一三八二―一四五六)の『聴聞目録』(『サキャ全書』九―三六)の中では、『明句論』『入中論』などの系譜が、

聖者ナーガールジュナ、アールヤデーヴァ、チャンドラキールティ、ションヌブム(gShon nu ḥbum)、カナカヴ

ァルマン（gSer gyi go cha）、パツァプ＝ニマタク、マチャ＝チャンツォン、ツル＝ションヌセンゲ（mTshur gShon nu seṅ ge）、マチャ＝シャーキャセンゲ（rMa bya Śā kya seṅ ge）、シャン＝チョエキラマ（Shaṅ Chos kyi bla ma；一二四一）、チム＝ナムカタク（mChims Nam mkhaḥ grags；一二八九）、チョムレル（ʒCom ral）、……（四名）……法主イェシェーゲンツェン（Ye śes rgyal mtshan）、かれが私にである。またチム（＝ナムカタク）、……（五名）……法主イェシェーゲンツェン、かれが私にである。（131b1～3）

となっている。この中のカナカヴァルマンは、チャンキャ二世『宗義書』（kha 16b2～3）によれば、パツァプが印度から招請した人物とされている。

一方同じサキャ派（ゴル寺派）のシャーキャチョクデン『中観の現われ方』帰謬派の項目の中では、

尊者アティーシャ（A ti śa）がチベットにおいでになったとき、チャンドラご自身の論著は実際に翻訳され（てい）ないが、二諦の章（『北京版』一〇一巻、五二九八番；同一〇三巻、五三八〇番？）など注釈の独立の論書などをお造りになった。かれが善知識（ドム）トンパに仰せになり、かれ以来、『三士の道次第』（*sKye bu gsum gyi lam gyi rim pa*）（の中）で、甚深見の諸部分はチャンドラキールティの考え方を基礎に設けてから、今日の間に至っておいでになる。（13a1～3）

とし、ついでパツァプ、カナカヴァルマン、シャルワパ、パツァプの四子に関説（13a3～b3）してから、

シャン（＝タンサクパ）から十代程経た最後に、マルトン＝シュンヌゲンツェン（dMar ston gShon nu rgyal mtshan）というひとりの学者が現われた。かれにウーとツァンのたくさんの学者が属し、弟子は本当にたくさんで、主ロントンチェンポ（Roṅ ston chen po；一三六七―一四四九）もかれの弟子である。後代尊主レンダーワ（Red mdaḥ pa）は、帰謬の考え方の中観をドクドクパチェンポ（mDog ldog pa chen po）にお聞きになったと言

われて、かれが誰にお聞きになったかは分からず、レンダーワが『中論』『入中論』『四百論』（の）三の解説を、見解（の）教授とともにお造りになった（が）、かれからお聞きになったのがツォンカパチェンポである。(1353〜5)としている。

両者の資料としての性格の違いはあるが、同じゴル寺派でありながら、アティーシャ以来の伝統に関説し、特に道次第の伝承を帰謬派に位置づける後者は、明らかにツォンカパの影響下にある。かれは同じゴル寺派のコラムパ（Go ram pa: 一四二九—一四八九）とともに、ツォンカパ批判を大いに行なった人物として知られるが、こうした批判が行なわれたこと自体、以後のチベット仏教を考え合わせると、ツォンカパの思想が次第にそこに重要な位置を得始めたことを逆に証明するであろう。

三　ツォンカパおよび、かれ以後の中観思想

1　ツォンカパ

相承の系譜　ツォンカパ＝ロサンタクパ（Blo bzaṅ grags pa）はアムド（A mdo）のツォンカに生まれ、中央チベットで諸派の学僧に師事し、ガンデン寺（dGaḥ ldan）を建立（一四〇九）した十年後、数え六三歳で同寺に没した。かれ以後曲折を経たのち、ダライラマ政権がチベットの政教両権力を掌握するのに従って、その思想はチベット仏教の

中心的位置を獲得することになるのである。

さてツォンカパの『聴聞録』(『北京版』一五三巻、六一三八番)によると、『明句論』の相承系譜を、

ナーガールジュナ、アールヤデーヴァ、ブッダパーリタ(Saṅs rgyas bskyaṅs)、バヴヤ、その四者にチャンドラキールティがお聞きになった。かれにリクパイクチュク(Rig paḥi khu byug)が、カシミール(の)ションヌブム、尊者マハースマティ、カナカヴァルマン、その三者にパツァプがお聞きになった。かれにマチャ=チャン(チュプ)イェ(シェー)、マチャ=チャンツォン、……(三名)……チム一切知者、キョトンパ(sKyo ston pa)、……(三名)……宝クン(ガー)ゲル(ツェン)(Kun (dgaḥ) rgyal [mtshan])、かれに私がである。(159—4—7〜5—1)

としており、チムに至るまでの系譜はクンガーサンポのものとほとんど同一である。ただインドの系譜にブッダパーリタ(Buddhapalita)とバヴヤを導入しているのは、ツォンカパの中観思想に対応している。

一方、この系譜とナーガールジュナの五(六)如理論の系譜(159—4—5〜7)を取捨して、ロントルラマ『聴聞録』の五(六)如理論の系譜(『同全集』tsha 57a5〜7)が作られているが、ロントルラマは別に『入中論』の系譜(同、59a7〜b3)を掲げており、それはツォンカパの『明句論』の系譜を基礎として、それにカーギュ派の『青史』と、チョムレルを挙げるサキャ派系の聴聞録を取捨して作成されたと考えられる。この系譜によれば、ツォンカパは『入中論』をレンダーワに聴聞しており、これはゲルク派一般の理解であるとともに、上述のシャーキャチョクデンによってもある程度保証されるが、ツォンカパ自身はレンダーワに関説していない。またロントルラマはこれとは別に近伝として、ウマパ=パーボドジェ(dBu ma pa dPaḥ bo rdo rje)からの相承(同、59b7〜60a1)をも示すが詳細は明らかでない。

ツォンカパの著作　ツォンカパの著作は顕密にわたり、量的にも膨大なものである。顕教に関しても『道次第広論』（『北京版』一五二巻、六〇〇一番）、『道次第略論』（同一五二―三巻、六〇〇二番）、『了不了義論』（同一五三巻、六一四二番）、『入中論釈』（同一五四巻、六一四三番）、『現観荘厳広釈』（同一五四―五巻、六一五〇番）、『中論釈』（同一五六巻、六一五三番）などがあり、これらの著作や注釈は中観帰謬派の見解を基礎として作成されている。

2　ツォンカパの中観思想

帰謬派の特質　中観派の歴史を『道次第広論』（130―3―6～5―7）は、根本中観派と随持中観派（Phyogs hdzin pahi dbu ma pa）に大別し、『明句論』に一致したチベットの後伝期の諸学者の見解に従って後者を帰謬派と自立派に分け、さらにイェシェデの『見差別』を引用して後者を経部行中観派と瑜伽行中観派に区分している。また勝義の考え方の相違によって随持派を（?）幻理成就派（sGyu ma rigs grub pa）と無住派に区分するしかたは、インドに典拠があると認めながらも、誤りだとしている。さらに、

> 大尊者（アティーシャ）は阿闍黎チャンドラキールティの考え方を主要となさったらしいことに随ってこの教誡（＝道次第）の昔の諸大ラマもこの考え方を主要となさったのだ。（130―5―8～131―1―1）

とし、続けてブッダパーリタ、バヴヤ、チャンドラキールティのうちでバヴヤを除いた他の二者に従って中観を説くとしている（131―1―1～4）。

こうした見解は以後のゲルク派に基本的に受け継がれることとなるが、ツォンカパは帰謬派の特質を『入中論釈』の中で、

まったく清浄な宗義（の）注解（で）他と共通しないものはたくさんあって、それは何かと言うならば、少し主要（なもの）などを説くならば、(1) 六（識）聚と別異な自性の阿頼耶識と、(2) 自証を否定する考え方が共通でないことと、(3) 自立（派）の論式が敵者の（心）相続に真実の見解を生ずることを承認しないこと（の）三と、(4) 知識を承認するとおり外界の対象も承認する必要があることと、(5) 声聞（と）独覚に事物が無自性（＝法無我）と悟ることがあることと、(6) 法の我執を煩悩（障）と設定することと、(7) 滅するものは事物であることと、(8) その理由によって三時の設定のしかたが共通でないことなどだ。(52—2—7〜3—3)

として八項目を示している。

これらはロントルラマ『中観法門』（『同全集』ta 5b6〜6a7）にも多少違った文面で数え上げられ、

以上の考え方は主ツォンカパの『入中論釈』（tika chen *dGon pa rab gsal*）の内のとおりだ。否定の方面（の）三と、論証（の）方面から五で帰謬派の八大宗義と言われるが、辺など（の）中から出たのは、(6a6〜7)

として以下に副次的な十二項目を挙げ（6a7〜7b1）、計二〇項目を示している。

ツォンカパは上述の特質を強調しながら、諸注釈や著作を著わしているが、(1)(2) は唯識派の立論を、(3) は自立派の立論を否定し、(4)〜(8) は帰謬派の正当な立場を表明している。(4) からは外境にたいするツォンカパの考え方がより経部中観に近く、それはバヴヤにたいするかれの評価を裏づけるものかもしれない。(8) は『中観法門』に「過去（と）未来（の）二は有為（であり、）そして「でない否定」（であると）、そして、現在は成立したもの（であり、）そして事物（である）と考えること」(6a5) であるとされている。

『道次第広論』の所説　さてここでは特に『道次第広論』中の (4) に関連する記述を中心として、ツォンカパの思

想を瞥見することとする。特に(4)を取り上げるのは、そこにかれの世界観を見出しうると考えるからであり、同論を取り上げるのは、かれの著作の中ではもっとも著名であり、従来の諸研究によって近づきやすいという便宜のゆえである。

周知のごとく中観の根本思想は空（性）であるが、同論中の「中観の殊勝の法の認識」という項目の中でも、

縁起の意味が無自性の空性の意味として現われるこれは尊者ナーガールジュナの（他と）共通でない考え方なのだ。……無自性であるとの考え方において輪廻（と）涅槃の一切の因縁が相応すると仰せになった（がゆえに。）(133—4—8〜5—3)

とし、同項目の末尾でも、

（それゆえ）智慧ある者は、了義の経とその注釈の論書たる中観のまったく清浄な諸論典から空性の意味を縁起の意味に仰せになった学者たる中観派の殊勝（の）法、特に阿闍黎ブッダパーリタと吉祥チャンドラキールティが聖者父子（ナーガールジュナとアールヤデーヴァ）のお考えを残りなく釈した微細な点たる、縁起に依って無自性にたいする定解を養う考え方と自性として空なる諸事物が因果として現われるあり方（と）について、他者が導きえなかった定解を導くべきである。(134—4—6〜5—1)

とする。この無自性が全ての議論の基礎に常に置かれるが、これについて、

（したがって）一切法において自体として成就したものは塵ほども本来無い（＝無自性である）と悟ることによって有辺に堕さないのであり、そのような場合でも芽などの諸事物は作事をなす能力によって空なる事物でなく（＝無と）ならず、おのおのの作用をなす作業力があるとの定解の決定智を導くならば無の辺を断棄することであるのだ。無自性と無（の）二を明らかに区別することは、『明句論』の中でも仰せになっていて(135—3—5〜7)

とし、また、

（したがって）事物（と）は自性をいうと作事をなす能力をいう（との）二の内で、事物が存在すると説く者の事物は自性として成就したものだけをいい、事物が無いと説く者の事物は作事をなす事物をいって（いて）、（なぜならば）その二（者）を排除する場合自性を否定しつつ幻のごとき因果が存在すると説示するがゆえである。（136—1—1〜2）

として、事物は無自性であって作用能力があり、無なのではないと論ずる。むしろ無自性でなければ作用能力がないこととなり、無自性においてこそ輪廻や涅槃が成立することを強調する。

無と有　この無に関連して同論では、

（敵者が）この様に）唯無と無自性そして自体として成就したもの（＝有自性）と唯有の差別を区別しないで有（と）無の辺に堕す（ことを避ける場合）（136—2—2）

とし、また同じく、

（敵者が）芽（の）無自性と芽（の）無（の）二の差別を区別せぬこと明らかで、それゆえに芽（の）有と芽（の）自体として成就していること（＝有自性）も区別しないので、有るならば自性として有（＝有自性）と、自体として成就していない（＝無自性）ならば無と考えること明らかであって、（135—2—5〜7）

として有自性と有も弁別されねばならないとする（cf. 135—3—5〜7; 161—2—4〜7）。

この有についてはさらに、

芽が有ると認識するような場合に認識のしかたは三あって、(1) 芽に自体として成就した自性が有ると認識する

諦有執と、(2) 芽は自体として成就したものでないが幻のごとくに有ると認識することそ（の）虚有執と、(3) それらの諦（と）虚のいずれによっても差別されない一般的な唯有執である。(158—2—7〜3—1)

と論じ、（無乱の）言説智（＝現量＝五根智）によって (3) が是認され、（真実を伺察する）正理（智）（＝比量）によって (1) が否定され、(2) が是認されるとする。

この言説智と正理の相違が同論中（139—2—5〜143—4—1; 137—5—1〜139—2—5）でそれぞれ詳細に論じられているが、言説智に関連して、

諸（言説）智は仮設された現量であり、そして諸対境は現量（の）相あるものであると（チャンドラキールティが）お考えになるので、この阿闍黎と阿闍黎バヴヤ（の）二方は外界の対象をお認めになって同様であるが、諸根（智）と対境の設定のしかたは同様でないようである。(141—3—2〜3)

としている。

またこの (2) に見える幻について、

幻の意味に二（種）を仰せになっていて、(1) 勝義諦は幻のごとしと仰せになったごときは唯有として成就しているが、諦（＝自性）は遮されているのを言うことと、(2) 色などを幻と仰せになるのは自己の自性として空であるとおりに色などとして顕現した顕現が幻のごとくである（との）二（の内で、）(166—4—8〜5—2)

とするが、特に (1) では勝義諦が有自性であることが否定され（＝無自性）、それが唯有であるとされる。そして勝義諦と世俗諦の二諦について「（従って）我のようなものをいかに伺察するかによって、自性として空であることと無自性において作為をなすことが相応する二諦の設定のしかたを知る（ならば、）」(169—2—3) とし、我が二諦のいずれにおいても無自性であるとされる。

法性と無自性　一方自性が常に否定されるわけではなく、

事物（の）無も、諸無為に自体として成就した（＝有自性）事物が無いと考えるならば、そのような事物は無いが、否定される。(144—3—6)

とし、また、

涅槃を得るとき（に）は勝義たる滅諦を現前にせねばならないと『六十頌如理論釈』に多くの努力によって論証された。したがって眼などのこれらの有為は自体として成就した自性としても成就せず、法性を自性として設定したものとしても成就しないので、いかなる自性としても成就しない、そして、勝義諦は法性を自性として設定したものとして成就するが、その（有為の）自性として規定された「作為なきことと他に依らぬこと」は自体として成就したその（法性の）自性に些かも無いので、言説として成就したものにすぎない。……法性を自性とするその自性を見んがために道を修習するので梵行も無意味とならないと仰せになり、諸法において自体として成就した自性を決して認めぬことと忽然として自性を承認すること（の）二が矛盾しないと説示して、『入中論』の中で、(146—4—3〜8)

として正理によって否定される自性とは異なる、勝義諦の自性である法性を（唯）有として是認するが、これは宗教者としてのツォンカパの思索の限界を示すかもしれない。

前に関説した幻(2)に関して、

正理智によって顕現した有法における生滅などの自性を断ずるだけの空を虚空のごとき空性、そして、それから自性として空であるが自性として顕現する色などの顕現が現われることを幻のごとき空性と昔の学者方は仰せになった。そのとおりで礼拝（や）右繞（や）読誦などの修行（の）方面を行なうときにも、……その要点を知る

ならば等持において虚空のごとき空性を修習するので、その力の後得として幻のごとき空性が現ずるあり方などを善ろしく知るようになる。（166—5—8〜167—1—4）

とするが、この幻(2)の意味に幻(1)の意味も含まれるとする（166—5—2）。

また無自性について、

（難解なところは）自体として成就した自性を残りなく否定することと、無自性の補特伽羅（＝人）などそのものを業を集積する者そして果を受ける者などと設定すること（と）にたいする定解を根底から導いて、それらとして設定できるその二（の）集まりがわずかに存在するにすぎなくなる（ので、中観の見解は本当に得がたいものであるのだ。）（167—3—6〜7）

とし、当然のことながら仏教的価値体系を全面的に受け容れている。むしろ涅槃に到るために修習を通じて無自性を悟らねばならないとする（132—5—5〜133—1—6）。

そして同論の末尾において、顕教の修習次第に比べてより速やかに涅槃に到る道としてタントラをツォンカパが重視し、かれが『秘密次第広論』（『北京版』一六一巻、六二一〇番）の大著を著述したことが明らかにされる（181—3—8〜5—8）。

さて最後にこの無自性が転識得知の範疇にあることを示しておく。

否定はまた、錘（おも）りで瓶を破壊するようなことで（は）ないのだが、無を無と了解する決定智を生ずることで、無との定解が生じたならば有と認識する迷乱智が滅することなのだ。そのとおりで正理によって成就することはまた、種子が芽を生ずるように以前無であったものを新たに成就することではないのだが、その法がそのあるがままであるのだと了解せしめる決定智を生ずることであるのだ。（147—3—8〜4—2）

3　ツォンカパとゲルク派

ツォンカパが相承した道次第は、かれの『聴聞録』(159—1—4～2—1) によれば、ゴンパワ (dGon pa ba; 一〇一六—一〇八二)—ネウスルパ (sNe'u zur pa; 一〇四二—一一一八) 系とドムトン—ポトワ (Pu to ba; 一〇二七／三一—一一〇五) 系のカーダム派の二系統とされる。前者は密教的であり後者はチャンパ (弥勒; Byams pa) の五法などを典拠としたとされ、両者ともに中観帰謬派との接点が明確にされていない。ただ後者の系統にシャルワパが挙げられており、前述のごとくかれは自分の弟子をパツァプのもとに送っている。

この道次第はゲルク派に相承され、同派の基本的な重要典籍のひとつとされた。そのことはロントルラマ『聴聞録』(tsa 17a4～b4, 48b4～49a2; tsha 2a1～3a1) の道次第の相承系譜に、同派の多くの重要人物が名を列ねていることからも窺いうる。ツォンカパの教判的態度である帰謬派を顕教の最高位に置く考え方は、そのまま同派に受け継がれ、それは同派によって作成された多くの宗義書の構成内容からも確認される。もちろんシャーキャチョクデンなどによるツォンカパ批判も行なわれたが、セラ寺 (Se ra) 尊者チョエキゲンツェン (Chos kyi rgyal mtshan; 一四六九—一五四六) 等による反批判などが行なわれた。

ゲルク派には多くの寺院が所属していたが、これらの寺院がチベットにおける教育機関のはたらきをしていたことが一般に知られる。それは初等教育から研究機関に至るまでの全ての階程を含むが、当然その教科目は五明処と総称される、広い意味での顕密の仏教学であった。顕教学について見るならば、各寺院によってその組織は異なるが、著名な大寺院はいくつかの学堂から構成され、おのおのの学堂は一〇—二〇前後の学寮を有していた。たとえばガン

デン寺にはチャンツェ（Byaṅ rtse）とシャルツェ（Śar rtse）の二学堂があり、おのおのの学堂にはそれぞれ一三学寮が属していた（『ロントルラマ全集』za 12b7～13b1）。各学堂の教科課程もそれぞれ多少異なっていたようであるが、教科目は(1)論理学、(2)般若中観学、(3)中観学、(4)律学、(5)倶舎学の五つの分野にわたり、ほとんどこの順序に従って全体が一三―一六課程に分けられていた。

各課程で用いられる教科書も学堂ごとに独自に選択されているが、学堂の発展とともにその学堂出身の大学者の著作が順次採用されたようである。上述の教科目の(2)(3)が中観に関するものであり、(2)では『現観荘厳論』（『北京版』八八巻、五一八四番）のハリバドラ Haribhadra『小注』（同九〇巻、五一九一番）、(3)では主に『入中論』の学習を行なうが、直接それらの論書を学習するだけではなく、それらにたいするチベット人学者の著作を教科書として用いたのである。これら教科書の内容は今後の研究課題として残されているが、(3)に属するものはツォンカパの『入中論釈』にたいする注釈や解説がその中心を占めていたようである（『ロントルラマ全集』ra 5b3～43b6）。ツォンカパ以後のゲルク派においてかれの中観思想がどのように発展したかあるいは否かは、これらの教科書とともに、宗義書や注釈書などの研究によって明らかになるであろう。

学堂に属する学僧達は各課程において定められた経論などを暗誦し、教科書類によってそれらにたいする理解を計り、そして論争を通じてその理解を深めた。このような学習を優れた成績で修了した者はさらに密教の学習を行ない、あるいは講説、論争、著作に励むのであった。学僧達の学習目的はみずから一切智者となることであり、それは著名な学僧達の全集の内容領域が五明処のほとんどに及ぶことからも明らかである。この意味でそれらの全集はおのおのチベット仏教学、あるいはチベット学に関する百科全書としての役割をも果たしてくれる。たとえば『ロントルラマ全集』は独立した研究対象とはなりえないが、百科全書としての利用価値が早くから認められていた。もちろんそれ

らの著作は、著者の属した学派・学系からの一方的見方やあるいは単純な誤りを当然含む場合があり、その利用に当っては十分注意せねばならない。

最後に、チベット仏教は、その事情がまだ必ずしも十分明らかではないにしても、中国、インド、ネパール、ブータン等に止まらず、内外モンゴル、ソビエト、さらにアメリカ等で現に生きているということを付記しておく。

〔補　記〕　チベットの中観の歴史と思想を概観したが、多くの問題が未解決のまま残されており、筆者の遺漏もあるかと考えるが、概して未開拓な研究分野であると言いうる。以下には本文の各項目に対応する諸資料、あるいは従来の諸研究等を概観するが、『北京版』は西蔵大蔵経研究会編『(影印北京版) 西蔵大蔵経』一―一六八巻（『同、総目録』一六五―八巻)、東京・京都、一九五五―六一年（同『同、総目録』鈴木学術財団、一九六二年）を指す。なお上杉隆英、西岡祖秀を始めとする諸氏より多くの教示を賜ったが、あえて注記は略させていただく。

チベット学の現状　亡命チベット人の活躍の一端はナルキ＝ガワン＝トゥンドゥップ「チベット人によるチベット研究の現状」『日本西蔵学会々報』(『西蔵報』と略）第二一号、一九七五年（チベット語原文は別冊附録）などに示される。なおチベット文献やチベット仏教の学僧を利用した研究は、早く Th. Stcherbatsky を始めとするレニングラード学派によって大きな成果を上げたが、その後途絶えていた。目録類の刊行は東北大学、大谷大学、東京大学、東洋文庫など各所蔵機関などでなされているが、詳細は御牧克己「チベット語仏典について」『(続) シルクロードと仏教文化』東洋哲学研究所、一九八〇年など参照。複製本の出版は北村甫「インドにおけるチベット人の文献複製について」『西蔵報』第一七号、一九七一年、立川武蔵「チベット仏教文献の寄附を受ける」*Sambhāsā*, Vol. 1, 名古屋大学印度学仏教学研究会、一九七九年などに紹介され、立川武蔵編『常楽寺西蔵文献目録』*Studia Asiatica* No. 4, 名古屋大学文学部印度哲学研究室、一九七九年などの目録がある。複製本は日本の各研究機関などで個別に収集されているが、公刊された複製本の一部を含め大蔵経など多数の文献が The Institute for Advanced Studies of World Religions (IASW), State University of New York によってマイクロフィッシュ化されている。複製本のもっとも広範な目録は月刊の *Accession List, India*. New Delhi: Library of Congress Office-India, 1962～と同誌 *Nepal*. 1965～などのチベット語の項参照。

吐蕃仏教と中観　吐蕃の仏教史は山口瑞鳳「チベット仏教」『(講座) 東洋思想』第五巻、東京大学出版会、一九六七年、同「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山仏教研究所紀要』第三号、一九七八年を始めとして同氏に多数の研究がある。『語合』に関しては同「『二巻本訳語釈』研究」同第四号、一九七九年、拙評「(回顧と展望) チベット」『史学雑誌』第八九巻第五号、一九八〇年など参照。『デンカルマ目録』、イェシェデとペルツェクの関係については山口「吐蕃王国仏教史年代考」など参照。ただし目録の成立を八二四年とする論拠はまだ不十分と思われる。プトン『仏教史』は Lokesh Chandra ed., *The Collected Works of Bu-ston. Śata-piṭaka-series* (*ŚPS*) Vol. 41-68, New Delhi, 1965-71 の Vol. 64 (=part 24) (4), 1971 所収版を依用したが、英訳に Obermiller, E., *History of Buddhism. Materialien zum Kunde des Buddhismus*, Heft 18-9, Heidelberg, 1931-2 などがある。『学者の宴』は Lokesh Chandra ed., *Mkhas paḥi dgaḥ ston. ŚPS* Vol. 9 (part 1-4), 1959-62 を依用した。『見差別』 Pt. は P. Pelliot 氏収集の敦煌チベット資料で Bibliothèque National に保存され、M. Lalou 女史によって目録が公刊されており、St. は A. Stein 氏収集の同資料で India Office Library に保存され、L. de La Vallée Poussin 氏などによって目録が公刊されている (御牧「チベット語仏典について」など参照)。両資料はすでにマイクロフィルム化されており、前者は近日中に、後者はすでに東洋文庫などに所蔵・利用されている。『見差別』の紹介研究には上山大峻「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究 (下)」『東方学報』京都、第三九冊、一九六八年、同「エセイデの仏教綱要書」『仏教学研究』三二・三号、一九七七年、拙稿「敦煌蔵文資料に於ける宗義系の論書 (1)(2)」『印度学仏教学研究』(『印仏研』と略) 第二六巻第一号、第二九巻第一号、一九七七・八〇年などがある。上山氏は同資料が瑜伽行中観を最高位に置くとするが、中観の歴史の記述に従ったものであり、取らない。『中観の現われ方』は Kunzang Tobgey ed., *The Complete Works (gSun 'bum) of gSer-mdog Pan-chen Śakya-mchog-ldan.* Vol. 1-24, Thimphu Bhutan, 1975-8 の Vol. 4 (3), 1975 所収資料を依用した。チャンキャ二世『宗義書』は Lokesh Chandra ed., *Buddhist Philosophical Systems. ŚPS* Vol. 233, 1977 所収版を依用した。後者の中観派の章は袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝承」『三蔵』第一一七号、大東出版社、一九七六年などに紹介・研究されている。四句分別は『中論』第一章第一偈などに示され、ナーガールジュナの基本思想とされ、従来の諸研究も多い。

その他の宗義書と教義書　『見次第』は津田真一 "Classification of Tantras in dPal brtseg's *lTa baḥi rim pa bśad pa* and Its Problems"『印仏研』第一三巻第一号、一九六五年などに紹介・研究されている。その他の敦煌チベット資料については、拙稿「敦煌蔵文資料に於ける宗義系の論書」など参照。法成による『見差別』の漢訳引用は、芳村修基「西域本による瑜伽行中観

派」『印仏研』第二巻第一号、一九五三年に早く注意されている。ジュニャーナガルバおよび『大乗中観の見解』は、松本史朗「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第五号、一九七八年に紹介研究されているが、同氏の示す和訳は Pt. No. 120 に依っている。八不偈は『中論』冒頭の帰敬偈に見え、同論の構格を示すものとして重視されてきたが、立川武蔵「『中論』における縁起」『名古屋大学文学部三十周年記念論集』一九七九年など参照。

ラン＝ダルマ王の破仏とその後の復興　後伝期の歴史一般は、山口「チベット仏教」など参照。チベット仏教史の時代区分は羽田野伯猷「チベットの仏教受容の条件と変容の原理の一側面」『日本文化研究所研究報告』第四集、一九六八年など参照。パッァプに関しては、稲葉正就「チベット中世初期における般若中観論書の訳出（上・下）」『仏教学セミナー』第四・五号、一九六六・七年など参照。『青史』は、Lokesh Chandra ed., *The Blue Annals*. *ŚPS* Vol. 212, 1974 所収版を依用したが、英訳に Roerich, G. N., *The Blue Annals*. part 1-2, *The Royal Asiatic Society of Bengal Monograph Series* Vol. 7, Calcutta, 1949・53 などがある。また引文中に見えるドムトンは、年代的にカーダム派の祖とは別人物と思われるが、あるいは rGyal 寺のドムトン（一〇七八―一一四三）であろうか。

宗派の興起　代表的宗派については、稲葉正就・佐藤長訳『フゥラン・テプテル』法蔵館、一九六四年など参照。また『青史』のカーダム派の章の訳注に、羽田野伯猷「カーダム派史」『東北大学文学部研究年報』第五号、一九五四年がある。『水晶鏡』は Ngawang Gelek Demo ed., *Collected Works of Thu'u-bkwan Blo-bzang Chos-kyi-nyi-ma*. Vol. 1-10, *Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series* (*GSMGS*) Vol. 1-10, New Delhi, 1969-71 の Vol. 2 (1), 1969 所収版を依用した。同書のサキャ派の章は立川武蔵『西蔵仏教宗義研究』第一巻、*Studia Tibetica* No. 3, 東洋文庫、一九七四年に、シチェ派の章は西岡祖秀、同第二巻、同 No. 4、一九七八年などに和訳研究されており、他のいくつかの章の翻訳研究が前者に示されている。『中観法門』は Lokesh Chandra ed., *The Collected Works of Longdol Lama*. part 1-2, *ŚPS* Vo. 100 (9), 1973 として公刊されているが、東京大学蔵外二二五―四七番のロントルラマ全集の二二三番を依用し、他のロントルラマの著作も全て東大蔵外を依用した。アティーシャ、リンチェンサンポ、ゴク翻訳師は稲葉「チベット中世初期における般若中観論書の訳出」など参照。

帰謬派の系譜　いくつかの帰謬派の系譜が、立川武蔵「チベット資料にみられる中観プラーサンギカ派の系譜」『アジア文化』第一〇巻、などに紹介されるが、クンガーサンポ『聴聞目録』の出典が誤っている。『サキャパ全書』は bSod nams rgya mtsho ed., *Sa s'ya paṇi bkaḥ ḥbum*. Vol. 1-15, *Bibliotheca Tibetica* I, Tokyo: Toyo Bunko, 1968-9 である。本文中に触れなかった

が、『中観の現われ方』自立派の項の系譜が、松本史朗「Sa skya paṇḍi ta の教学に関する一考察」『西蔵報』第二四号、一九七八年に示される。コランパの全集はサパンその他のものとともに『サキャパ全書』に収載されている。

ツォンカパ　かれの伝は、長尾雅人『西蔵仏教研究』岩波書店、一九五四年などに研究されているが、Blo bzaṅ tshul khrims（一七四〇―八一〇）のツォンカパ伝の紹介と訳注が Kaschewsky, R., *Das Leben des Lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzaṅ-grags-pa.* Teil 1-2, *Asiatische Forschungen* Band 32, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971 に示される。またウマパとの関係も早くから注意されていたが、松本史朗 "On the Mādhyamika philosophy of Tsoṅ kha pa" 第二八回日本西蔵学会大会配付資料、於東洋大学、一九八〇・一一・二九は、帰謬派に関するツォンカパ独得の思想の中にウマパの影響を立証せんとしており、今後の課題でもある。ツォンカパの全集は『北京版』所収のものに依ったが、bKra śis lhun po 版が Ngawang Gelek Demo ed., *The Collected Works (gSuṅ 'bum) of rJe Tsoṅ-kha-pa Blo bzaṅ grags pa.* Vol. 1-27, *GSMGS* Vol. 79-105, 1975-77 にあり、Shol 版が IASW から公刊されている。また、『北京版』と東北大学所蔵版（Shol 版）の内容対比が、酒井紫朗「ツォンカパ尊者の全書本について」『密教文化』第一一七号、一九七七年に示される。『道次第広論』は漢訳に法尊訳『菩提道次第広論』世界仏学苑漢蔵教理院叢書、第一種、重慶、一九三六年があり、近年の覆刻本もある。部分訳に、長尾『西蔵仏教研究』Wayman, A., *Calming the Mind and Discerning the Real.* New York: Columbia University Press, 1978 などがある。また同論のヨーロッパにおける研究史がドゥ＝ヨング（平川彰訳）『仏教研究の歴史』春秋社、一九七五年などに散説されている。『道次第略論』は漢訳に大勇・法尊訳『菩提道次第略論』重慶、漢蔵教理院、一九四二年（?）があり、台北、新文豊出版、一九七五年などの覆刻本がある。『了不了義論』は漢訳に法尊訳『弁了不了義善説蔵論』一九三六年（?）があり、『仏教大蔵経』第四八冊（論部一四）、台北、仏教出版社、一九七八年などの覆刻本がある。また同論の科文はツルチム＝ケルサン「Tsoṅ kha pa の *Draṅ ṅes legs bśad sñiṅ po*『未了義・了義善説心髄』について」『印仏研』第二六巻第二号、一九七八年に示される。『入中論釈』は部分訳に、小川一乗『空性思想の研究』文栄堂、一九七六年などがある。同氏は同論の法尊訳ありとするが不詳。なおチャンドラキールティの『入中論』の漢訳に法尊訳『入中論』重慶、漢蔵教理院、一九四二年（?）があり、近年の覆刻本もある。『中論釈』は部分的漢訳に、潭影「中論略義」などがあり、『西蔵仏教教義論集（二）（西蔵仏教専集之四）』現代仏教学術叢刊、第七八冊、台北、大乗文化出版社、一九七九年などの覆刻本がある。同論の科文は、高橋壮 "Table Schématique du *Rigs paḥi rgya mtsho*"『名城大学人文紀要』第一五集、一九七四年などに示される。ツォンカパを中心とするゲルク派教学

の研究は、法尊氏を始めとする民国の学僧達によって精力的に進められたが、近年かれらの業績が大量に覆刻され、『道次第広論』『入中論』『了不了義論』を始めとする多数の翻訳が『仏教大蔵経』に収められ、『了不了義論』を始めとする翻訳と多数の研究が『西蔵仏教（一―二）・西蔵仏教教義論集（一―二）（西蔵仏教専集之一―四）、漢蔵仏教関係研究』現代仏教学術叢刊、第七五―九巻に収められるほか、多数ある。なお『（中華民国六十年来）仏教論文目録』台北、中国仏教会文献委員会、一九七五年などを参照されたい。

ツォンカパの中観思想　幻理成就派と無住派については、磯田熙文「Pāramitā-yāna と mantra-yāna」『東北大学文学部研究年報』第二八号、一九七九年など参照。『入中論釈』の八項目を、小川一乗『空性思想の研究』では六項目とするが、松本 "On the Mādhyamika philosophy of Tsoṅ kha pa" などの指摘するごとく誤りである。ロントルラマの二十項目は Ruegg, D.S., "On the dGe lugs pa Theory of the Tathāgatagarbha", *Prātidānam, Indian Iranian & Indo European Studies presented to F.B.J. Kuiper on his Sixtieth Birthday*, The Hague: Mouton, 1968 に訳されているが筆者未見。『道次第広論』の中観思想については、長尾雅人『西蔵仏教研究』、同「中観哲学の根本的立場」『哲学研究』第三一巻第九・一一冊、第三二巻第一・二冊、一九五七―八年など参照。『秘密次第広論』は科文の表示と漢訳に法尊訳『密宗道次第広論』重慶、漢蔵教理院、一九三九年（?）があり、『仏教大蔵経』第四九冊（論部一五）、一九七八年などの覆刻本がある。また部分訳に、高田仁覚『（インド・チベット）真言密教の研究』密教学術振興会、一九七八年などがある。

ツォンカパとゲルク派　道次第の相承は羽田野「カーダム派史」など参照。チョエキゲンツェン等の反批判は *lTa ngan mun sel*, Vol. 1-2, New Delhi, 1969 などである。寺院における教育については、長尾雅人『蒙古学問寺』全国書房、一九四七年、御牧「チベット語仏典について」など参照。なおデプン寺（hBras spuṅs）、ゴマン学堂（sGo maṅ）の簡単な紹介がツルティムケサン（新井慧誉訳）『チベットの学問仏教』寿徳寺文庫二、山喜房仏書林、一九七九年などにあり、ガンデン寺の紹介が Champa Thupten Zongtse, *History of the Monastic University dGa'-ldan-phun-tshogs-gliṅ. Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen* Nr. 1, 1977 などにある。またいくつかの学堂の中観学の教科書が bsTan pa rgyal mtshan ed., *Madhyamika Text Series*. Vol. 1-8, New Delhi, 1972-4 に集められている。近・現代のチベット仏教の現状の一端は、水谷幸正「ラマ教文化のひろがり」『アジア仏教史・中国編 V（シルクロードの宗教）』佼成出版社、一九七五年などに略述されている。

執筆者紹介

梶山雄一　1925年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，仏教大学教授。

瓜生津隆真　1932年生れ，竜谷大学仏教学科卒。
現在，京都女子大学教授。

立川武蔵　1942年生れ，名古屋大学哲学科卒。
現在，名古屋大学教授。

江島恵教　1939年生れ，東京大学印度哲学梵文学科卒。
現在，東京大学教授。

一郷正道　1941年生れ，大谷大学仏教学科卒。
現在，京都産業大学教授。

御牧克己　1947年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，京都大学教授。

田村智淳　1941年生れ，京都大学哲学科卒。
現在，宮崎大学助教授。

原田覚　1947年生れ，早稲田大学東洋哲学科卒。
現在，東方学院講師。

中観思想　〈講座大乗仏教 7〉

昭和57年11月30日　第1刷発行
平成2年6月20日　第3刷発行
発行者　神田　明
印刷所　信一印刷／育英印刷
製本所　徳住製本所

発行所　株式会社　春秋社
〒101　東京都千代田区外神田2-18-6　電話03(255)9611　振替東京8-24861

© Shunjusha　Printed in Japan

NDC 180
定価は函等に表示してあります
ISBN 4-393-10117-0

講座大乗仏教〔全10巻〕　編集＝平川彰・梶山雄一・高崎直道

1 大乗仏教とは何か　大乗仏教の特質(平川彰)／大乗経典発達史(高崎直道)／概説―ボサツ，ハラミツ(三枝充悳)／仏陀観の変遷(武内紹晃)／大乗戒(沖本克己)／大乗の教団(塚本啓祥)／大乗仏教と密教(津田真一)

2 般若思想　般若思想の生成(梶山雄一)／般若経の成立(三枝充悳)／般若・空性・縁起の思想と人間性(泰本融)／大智度論の世界(加藤純章)／後期の般若思想(天野宏英)／般若思想と密教(氏家覚勝・松長有慶)／六朝の般若思想(福永光司・松村巧)／般若思想と三論宗・禅宗(平井俊栄)

3 華厳思想　華厳思想の展開(高崎直道)／華厳経の成立(伊藤瑞叡)／十地思想の成立と展開(荒牧典俊)／善財童子の遍歴(長谷岡一也)／華厳経における仏陀観(玉城康四郎)／唯心と性起(鎌田茂雄)／華厳宗の成立(木村清孝)／華厳と禅(吉津宜英)

4 法華思想　大乗仏教における法華経の位置(平川彰)／法華経の成立史(望月良晃)／法華経の仏陀観(田村芳朗)／法華経の宗教的実践(久保継成)／一仏乗の思想(野村耀昌)／授記と譬喩(田賀龍彦)／法華経論の立場(丸山孝雄)／中国における法華経研究(新田雅章)／天台智顗の法華経観(塩入良道)

5 浄土思想　浄土思想の成立(平川彰)／浄土経典の種々相(藤田宏達)／アミダ仏の起源(定方晟)／本願思想と仏国土の思想(藤吉慈海)／竜樹の浄土思想(香川孝雄)／天親と曇鸞の浄土教思想(藤堂恭俊)／中国における浄土教の発展(柴田泰)／善導の浄土教学(正木晴彦)

6 如来蔵思想　如来蔵思想の歴史と文献(高崎直道)／如来蔵の体系(中村瑞隆)／仏性・一闡提(河村孝照)／如来蔵と信(水谷幸正)／如来蔵とアーラヤ識(高崎直道)／チベットに伝わる如来蔵思想(小川一乗)／如来蔵思想と密教(高田仁覚)／本覚と始覚(柏木弘雄)

7 中観思想　中観思想の歴史と文献(梶山雄一)／中観派の形成(瓜生津隆真)／帰謬論証派(立川武蔵)／自立論証派(江島恵教)／瑜伽行中観派(一郷正道)／頓悟と漸悟(御牧克己)／中観の実践(田村智淳)／チベット仏教の中観思想(原田覚)

8 唯識思想　瑜伽行派の形成(高崎直道)／瑜伽行派の文献(袴谷憲昭)／唯識説の体系の成立(勝呂信静)／世親の識転変(横山紘一)／唯識の実践(早島理)／無相唯識と有相唯識(沖和史)／中観と唯識(工藤成樹)／瑜伽行唯識から密教へ(吉田宏哲)／地論宗・摂論宗・法相宗(竹村牧男)

9 認識論と論理学　仏教知識論の形成(梶山雄一)／ディグナーガの認識論と論理学(桂紹隆)／ダルマキールティの認識論(戸崎宏正)／ダルマキールティの論理学(赤松明彦)／刹那滅論証(御牧克己)／有神論批判(宮坂宥勝)／一切智者の存在論証(川崎信定)／概念と命題(長崎法潤)

10 大乗仏教とその周辺　総説(高崎直道)／インド社会と大乗仏教(奈良康明)／インド思想と大乗仏教(服部正明)／チベットと大乗仏教(川崎信定)／東南アジアと大乗仏教(佐々木教悟)／中国社会と大乗仏教(岡部和雄)／中国思想と大乗仏教(福井文雅)／西洋思想と大乗仏教(峰島旭雄)／西洋人の大乗仏教研究史(湯山明)／大乗仏教の美術(肥塚隆)